OPERE

EDITE E INEDITE

DI

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

PRETE ROVERETANO

VOLUME XIV

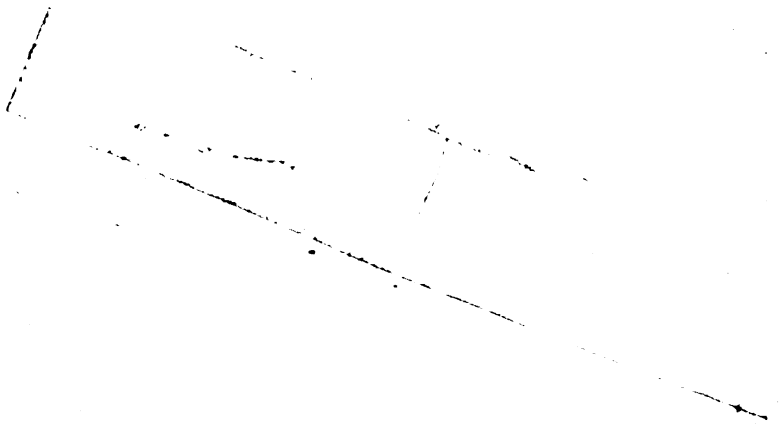
INTRA
TIPOGRAFIA DI PAOLO BERTOLOTTI
1874.

Digitized by Google

SCIENZE

METAFISICHE

VOLUME IX

Digitized by Google

TEOSOFIA

DI

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

PRETE ROVERETANO

(OPERE POSTUME)

VOLUME V

INTRA
TIPOGRAFA DI PAOLO BERTOLOTTI
1874.

Digitized by Google

O 9 36
5

* PARTE TERZA *

Ex libris
Alphonsi Alfonsi

Digitized by Google

AVVERTIMENTO

Con questo quinto volume della Teosofia si compie la stampa di quanto ci rimane di quell'opera. Nella prefazione fu già detto come l'Autore, condotto bene innanzi il grande lavoro, negli ultimi anni della sua vita ne avea cangiato il disegno di cima a fondo, e rifatta gran parte; e come il Reale, *da cui ha suo nome il volume che or diamo alla luce, parea così rimanere un frammento della* Terza Parte, *la quale dovea trattare delle dottrine cosmologiche. La larga divisione della materia senza quella più particolareggiata suddivisione che il filosofo Roveretano è solito notare nelle altre opere; l'ultimo articolo, a cui probabilmente altri ne avrebbe aggiunti, non più che incominciato; e qualche tratto, di cui egli si valse ne' volumi antecedenti, persuadono facilmente il lettore, che il libro attendeva ancora sua ultima forma e innesto nella Cosmologia. Con tutto questo il frammento è così grande e maestoso, e le più ardue questioni intorno all'origine degli enti dell'universo vi sono svolte con tale franchezza e sovranità d'ingegno, che noi speriamo sia per riuscire prezioso a tutti coloro che, bene istrutti nella Rosminiana filosofia, avranno il coraggio di meditarlo.*

PAOLO PEREZ.

Digitized by Google

IL REALE

Dopo che noi abbiamo considerato l'essere sotto la *forma ideale*, e trattato della Dialettica * (1) che ne discende, dobbiamo farci a meditar l'essere sotto la *forma reale*.

Già il savio lettore da se medesimo si accorge che non si può trattare d'una forma dell'essere così esclusivamente, che il discorso non trascorra nell'altra, o non supponga di continuo qualche cognizione dell'altra. La necessità di ciò è manifesta per chi intende che ciascuna delle tre forme è una relazione essenziale all'altre due, nè si può favellare di una relazione, ossia abitudine, senza riguardare in qualche modo ai termini correlativi; e quando lo si fa, allora il pensiero divien difettoso e inadeguato al subietto.

CAPO I.

LEGGE ONTOLOGICA DEL SINTESISMO.

Il che nasce per la legge ontologica del sintesismo. A questa legge abbiamo dovuto spesso ricorrere: ma qui dobbiamo trattarne direttamente e di proposito.

---

* (1) L'autore si riferisce alla prima partizione ch'egli avea fatto, e che poi venne modificando, della *Teosofia*, come si può vedere nella Prefazione del 1° volume, che espone le parti di tutta l'opera, e il presunto disegno dell'autore.

Digitized by Google

Questa legge dichiara che « l'essere ha un cotale organismo ontologico, e che la mente divellendo un organo dall'intero organismo ne ha un tal ente che, se si prende come ente completo, nasconde in sè un assurdo, del quale assurdo tostochè la mente s'accorga, conchiude che quell'organo divelto non può stare così solo, è nulla, e neppure si può pensare quando vi s'abbia vista dentro la contraddizione, ma si pensa fino a tanto che questa vi giace nascosa in istato, come abbiamo altrove detto, virtuale » (1).

CAPO II.

IL PENSARE RELATIVO NASCE DALLA SOLUZIONE CHE FA LA MENTE DEL SINTESISMO DELL'ESSERE.

Dalla quale definizione si vede, che la mente fino ad un certo segno può sciogliere il sintesismo dell'essere, pensando un organo di lui separato dal tutto; ma ciò le avviene solo perchè ella dapprima non s'accorge che l'organo così separato porta in seno una ripugnanza; e quivi è appunto l'origine di quel pensare che abbiamo chiamato *relativo*, in opposizione all'*assoluto* che non dismembra l'organismo ontologico.

---

(1) Gli antichi non hanno annunciata distintamente questa legge, nè mai la videro nella sua università ontologica. Nondimeno meditando la natura, essi si sono abbattuti ad alcuni casi speciali di sintesismo. Per esempio, Aristotele disse che l'*anima* è un atto del corpo, ma notò che questo corpo di cui l'anima è un atto, è un corpo animato, come osservò S. Tommaso (S. I, I, Quæst. LXXVI, IV, ad 1.m). Or questo è il medesimo che dire che l'anima e il corpo sono dati ad un tempo: l'anima è cosa correlativa al corpo di cui è atto, senza il corpo non è (trattasi d'anima puramente sensitiva), col corpo è diversa da questo. La relazione in generale della materia colla forma viene pure descritta da Aristotele come un caso di sintesismo. Quella sentenza dello stesso filosofo, che *sentire non est proprium animae neque corporis sed conjuncti*, abbracciata pure dall'Aquinate (S. I, LXXVII, V), viene a dire che l'anima non sente nulla se non è unita al corpo, e distrutto ogni sentimento, è perita l'anima sensitiva, dacchè non conoscevasi la forma dello spazio per sè stante.

Digitized by Google

Dove conviene distinguere con somma accuratezza i gradi del pensare relativo, a fine di non confondere il *relativo legittimo e vero* col *relativo erroneo e falso*, e non accusare il linguaggio inventato per quello, e non già per questo.

Conciossiachè quando la mente pone sua attenzione in un organo dell'essere separato dal tutto, allora ella non giudica mica che quell'organo possa stare da se solo o non possa, ma questa questione nè la concepisce nè la decide. Onde l'oggetto del suo pensare non è punto assurdo; chè incomincerebbe ad essere assurdo soltanto allora quando la mente pronunciasse o si persuadesse, che quell'oggetto stia talmente da solo, che a null'altro si raggiunga. A ragion d'esempio, chi pensa semplicemente cotesto mondo non considera mica ancora se la sua sussistenza dipenda da un altro essere o no; ma lasciando la cosa come sta, senza deciderla, senza pure esaminarla, pensa unicamente questo mondo. In cotal pensiero non v' ha alcun assurdo: che anzi in esso si sottintende e quasi virtualmente si dice, che il mondo, posto che è, s'avrà tutte le condizioni necessarie alla sua esistenza; ma queste non si cercano ancora, e molto meno si negano; le si lasciano stare come sono. Questo primo grado di pensare relativo è buono e vero; e il linguaggio inventato per esso è del pari buono e vero; e si deve mantenere fino che ad esso si applica, salvandone tutta la proprietà.

Questo è il pensar comune; ma sopravviene a suo tempo il pensare scientifico, il quale, inesperto com'è da principio, facilissimamente ci travia nell'errore. Egli è un pensar riflesso: la riflessione cade sull'oggetto del pensar comune, e lo vede solo, dismembrato dall'organismo dell'essere. Non considera punto nè poco, che la mente nel comune pensare non pronuncia cosa alcuna sulla possibilità o verità di tale smembramento; che questa questione non l'attira, non la occupa punto, rimanendo a decidersi come ella si dovrà, e virtualmente ammettendosi quella decisione che sarà trovata giusta. Questa disposizione della mente che sana il difetto del pensar relativo, sfugge alla riflessione

Digitized by Google

scientifica, la quale non fa altro che considerare l'oggetto come fosse smembrato dal suo tutto ontologico, e si ferma non nell'oggetto, ma proprio in questo dismembramento; il contrario di ciò che fa il pensar comune, che si ferma nell'oggetto, e al suo dismembramento non bada. Colui dunque che incominciando a pensare scientificamente esce dalla folla e si segna col nome di filosofo, giunge a vedere che l'oggetto del pensar comune non può stare così diviso dal tutto ontologico senza involgere ripugnanza; e quando s'è venuto a questo, è nata la critica trascendentale.

La questione decisa dal filosofo è diversa affatto da quella del comune pensare; e perciò se il filosofo non pretende altro che di avere aggiunta una verità nuova a quella del senso comune, gli è da consentire, e il suo trovato da scriversi sul marmo ad eterna memoria. Ma se egli all'incontro pretende d'essere riuscito con ciò a smentire il senso e pensar comune degli uomini, risolvendo in modo diverso la stessa questione; l'errore è tutto dalla sua parte; poichè egli confonde due questioni in una; vuol aver decisa la stessa questione del senso comune quando ne ha intavolato una nuova del tutto diversa, ignorata dalla moltitudine, dalla quale, se le si proponesse, sarebbe giudicata per avventura una vana ed oziosa speculazione, nè ci vorrebbe entrare, rimanendo colla sua.

CAPO III.

DELLA PRINCIPALE AVVERTENZA CHE DEE AVERE IL TEOSOFO PER NON CADERE IN ERRORE.

Or le due maniere di pensare assoluto e relativo, le quali si distinguono pe' loro oggetti, cioè per aver l'una ad oggetto l'essere assoluto, l'altra l'essere relativo, non si devono e non si possono giammai confondere insieme. Molto meno si deve confondere insieme l'essere assoluto e l'essere relativo; quasichè questo si potesse ridurre a quello come parte al tutto. Anzi è da ben intendere che il relativo non può essere in alcun modo

Digitized by Google

parte dell'assoluto, benchè da lui provenga come da causa; perocchè da quel punto stesso in cui il relativo si considerasse come parte organica dell'assoluto, cesserebbe incontanente d'essere relativo. Onde l'assoluto e il relativo si oppongono ed escludono per siffatto modo, che mai non si possono congiungere in uno, e restano sempre due; perocchè l'essenza stessa del relativo importa che non sia assoluto. Si può bensì pensare che l'essere relativo non esista, ma non si può pensare che esistendo appartenga all'assoluto.

E questa relazione fra l'essere relativo e l'assoluto, dove sta veramente il nodo gordiano della Teosofia, è così nuova, che si scioglie in due proposizioni, le quali sembrano contraddittorie e non sono. Perocchè si può sostenere, non avervi nulla di così vicino e legato, come sono vicini e legati l'essere assoluto e il relativo; e si può egualmente sostenere, niuna cosa essere più lontana e aliena da un'altra, quanto uno di quei due esseri dall'altro.

La prima di queste due proposizioni è vera se si guarda all'origine. Perocchè il relativo viene dall'assoluto; ma non si dee credere che sia formato della sua materia, che anzi l'assoluto non ha materia; neppure si deve credere che sia una medesima sostanza con lui, perocchè l'assoluto non è sostanza *(1), ma puro essere; onde il relativo, in quel modo arcano di cui parleremo in appresso, comincia ad essere d'un tratto, mentre prima non era, per virtù dell'assoluto; il che adempie il concetto di creazione. Questo dimostra la più intima connessione d'origine, che in altro però non consiste se non nel legame di causa ed effetto, di causa piena, quale è la creativa.

Nello stesso tempo la natura dell'essere relativo e la natura dell'essere assoluto sono così fra loro contrarie, che nulla v'è nell'uno che sia identico a ciò che è nell'altro, e però sono ancora più che *categoricamente distinti;* infinitamente più che da

---

*(1) Qui si contrappone *sostanza* ad accidente, e si vuol dire che l'Essere assoluto non sottostà, *non substat*, ad accidenti.

Digitized by Google

sostanza a sostanza: trattasi di una differenza di essere, che giustamente si può denominare *differenza ontologica.*

Per intendere come stia questa cosa, conviene por mente, che l'essere si dice relativo in quanto esprime ciò che si riferisce, ciò che è ad un principio soggettivo. Questo principio soggettivo, e ciò che è a lui, è l'essere relativo (reale, non l'essere relativo ideale o razionale) *(1). Posta questa definizione e tenuta ben ferma, s'intende appieno la verità delle sovraccennate proposizioni. Perocchè ciò che è ad un principio soggettivo finito, non può in nessuna maniera dirsi l'essere assoluto, non essendo assoluto l'essere se non per l'oggettività sua e l'infinità, il che è opposto al soggetto finito, e a ciò che è a lui come parte o modificazione di lui.

E chi terrà ferma tale definizione dell'essere relativo, nè manco troverà difficile a rispondere s'altri chiedesse: come non sia cosa assurda che l'essere, il quale è pel concetto suo semplicissimo, si raddoppi per modo che v'abbia un essere assoluto e un essere relativo, quasichè l'assoluto non bastasse o non comprendesse ogni cosa. Perocchè saprà rispondere a questa difficoltà così ragionando: l'essere assoluto è uno e comprende ogni entità assoluta; ma tant'è lungi che comprenda la relativa come relativa, che se la comprendesse sarebbe difettoso e cesserebbe d'essere assoluto. Dove è da osservarsi, che l'essere relativo non può concepirsi che come relativo; perocchè tale è la sua essenza e natura, giacchè il relativo ha l'essenza stessa nella relazione. Nè pregiudica alla dignità dell'assoluto, che fuori di lui v'abbia il relativo; appunto perchè è un'esistenza relativa e non assoluta, ed è dipendente dall'assoluto, come da causa. Or il tener ben ferme queste relazioni fra l'essere assoluto ed il relativo, è la principale avvertenza che dee avere il teosofo, giacchè ogni minina confusione o inesattezza che s'introduca in esse è amplissima fonte di gravissimi errori.

---

* (1) Con la parota *subbiettivo* qui si vuol designare la pura esistenza dell'ente finito, di cui la *idealità* non è elemento essenziale, e perciò neppure la *razionalità* che deriva dall'applicazione dell'essere ideale.

Digitized by Google

CAPO IV.

SE L'ESSERE ASSOLUTO E IL RELATIVO ABBIANO COMUNE FRA LORO L'ESSERE.

Si farà qui ancora un'altra obbiezione, che non possiamo preterire a questo luogo, solleciti che il ragionamento che segue corra più spedito: ed è questa: se il relativo è anch'egli essere ed essere è pure l'assoluto, dunque vi ha qualche cosa di comune fra l'uno e l'altro, e questa è l'essenza dell'essere. Tanto l'assoluto dunque, quanto il relativo partecipa della stessa essenza dell'essere, non sono dessa: vi hanno dunque due esseri, e di più l'essenza dell'essere separata da essi, che non è l'essere: assurdo manifesto.

A che si risponde, che l'essere assoluto è l'essenza dell'essere ultimata e compiuta, e che l'essere relativo ne partecipa non assolutamente, ma relativamente al soggetto che è base dell'essere relativo; e perciò appunto dicesi relativo.

Questo apparisce da ciò che abbiamo già innanzi dichiarato, dimostrando in che maniera l'uomo dia l'appellazione di essere al sentimento. Noi abbiam detto che gliela dà perchè gli aggiunge l'essenza dell'essere senza immedesimarla con lui: onde il relativo non è propriamente essere, ma ha congiunto l'essere per opera della mente che lo concepisce. Si domanderà: che cosa è dunque? — Distinguiamo le parti di questa domanda: il sentimento finito e tutto ciò che cade in esso, in una parola, il reale finito si concepisce in tre modi, e sotto ciascuno di questi si può domandare che cosa è.

1° Si concepisce unito all'essenza dell'essere dalla mente, e in tal caso è ciò che si dice *essere relativo.*

2° si concepisce diviso affatto dall'essere che v'aggiunge la mente, e in tal caso non è essere, ma incoazione di essere, materia di cognizione. E che cosa è questo? Appunto perchè non è essere, è cosa che da se sola non può stare, involge assurdo, e però è uno di que' pensieri relativi che la mente pensa perchè non s'accorge della repugnanza intrinseca che contengono;

Digitized by Google

quindi ne ragiona ella, ma non giunge mai a fare l'ipotesi che sussistano veramente, senza congiungerli coll'essere stesso. Dove scorgesi un caso appunto del sintesismo ontologico, onde avviene che il reale finito sintesizzi coll'essenza dell'essere, e senza di essa sia assurdo, benchè non sia dessa.

3° Finalmente si può domandare che cosa sia il reale finito rispetto al reale infinito; e rispondesi che è termine di lui, e in quanto è termine di lui, a lui congiunto, in tanto cessa l'essere relativo, benchè a questo termine risponda il relativo tostochè il reale non si riporta più al principio assoluto, ma unicamente al termine stesso, la cui relazione con sè è ciò che il forma relativo *(1).

Se dunque l'assoluto è l'essenza dell'essere intieramente compiuta, e il relativo non è l'essere, ma l'ha congiunto, vedesi in che modo si può dire che l'essenza dell'essere sia comune: questa non diviene due perciò, nè l'assoluto ha qualche cosa di più dell'essenza dell'essere, come la specie p. e. ha qualche cosa di più del genere, ma è la stessa essenza dell'essere compiuta. Il relativo per contrario, non è, ma si forma, si genera continuamente, per parlare con Platone. E la generazione del relativo che continuamente si fa, si può esprimere in questo modo: un termine dell'attività volontaria dell'assoluto ha una relazione con se stesso: e a questo termine, in quanto ha una relazione con se stesso e non in quanto è termine dell'assoluto, si aggiunge dalla mente l'essenza dell'essere, e questa sintesi che fa la mente è la generazione dell'essere relativo. Ma conviene avvertire: quando la mente aggiunge a quel termine l'essenza dell'essere, non ve l'aggiunge completa quest'essenza, ma priva de' termini suoi; e ciò perchè la mente umana non conosce per natura che l'essenza dell'essere priva de' suoi termini.

---

*(1) Noti il lettore come qui si accenna il doppio modo d'esistere delle cose create, cioè *in Dio*, e *in sè stesse*, modo ricordato anche da S. Tommaso; e come considerate nel primo di questi due modi, esse sono appunto i *termini* ricordati dall'autore.

Digitized by Google

Onde quello che è termine dell'assoluto, ma che ha una relazione seco stesso, preso unicamente come avente questa relazione e senza nessun riguardo all'assoluto di cui è termine, è dalla mente umana considerato come termine immediato dell'essenza dell'essere indeterminato; la quale priva de' termini suoi proprii acquista questo nuovo termine; onde di esso dalla mente viene costituito e formato un ente, ch'è appunto quello che dicesi relativo. Vedesi manifestamente come l'essenza dell'ente rimanga una, e tuttavia per opera della mente ammetta un termine relativo, e così sembri accomunarsi a più. Ma il vero si è che l'essenza dell'essere è solo propria dell'assoluto dove ella è tutta intiera e spiegata, quando il relativo non è propriamente ente per sè, ma si fa tale per operazione della mente stessa.

Convien dunque dire, che la differenza che passa tra l'essere assoluto e il relativo non è quella di sostanza a sostanza, ma una molto maggiore; e ancor maggiore della differenza da categoria a categoria; perocchè s' ha *differenza* di essere in questo senso, che l'uno è assolutamente ente, l'altro è assolutamente non-ente.

Ma questo secondo è relativamente ente: ora col porre un ente relativo non si moltiplica assolutamente l'ente; sicchè rimane che assolutamente l'assoluto e il relativo sia non già una sostanza sola, ma bensì un essere solo * (1), e in questo senso non v'abbia diversità di essere, anzi unità di essere.

CAPO. V.

CHE ALL'ESSERE RELATIVO SI APPLICANO TUTTE LE CONDIZIONI DELL'ASSOLUTO ECCETTO QUELLA DEL PERFETTO ORGANISMO ONTOLOGICO.

Ma posto che la mente l'abbia fatto tale, esso dee avere tutte le condizioni dell'essere; altrimenti non potrebbe esser

* (1) Queste ultime righe si riferiscono alla sentenza già detta pocanzi: che l'essere assoluto è l'essenza dell'essere ultimata e compiuta, di cui partecipa il relativo non assolutamente, ma relativamente.

Digitized by Google

concepito, pel principio di cognizione che è la prima legge della mente. E noi abbiamo già enumerate tutte le condizioni dell'ente, i suoi caratteri essenziali nella *Psicologia* (1).

Or qui nasce l'obbiezione: non è ella condizione dell'ente anche il suo ordine intrinseco, quello che noi abbiamo chiamato organismo ontologico? E l'ente relativo difetta di questo organismo; che anzi noi appunto riponemmo in questo l'essere un ente relativo, che egli è distaccato relativamente a se stesso dall'intero organismo proprio di ciò che è assolutamente essere.

A questa ragionevolissima inchiesta noi dobbiamo rispondere accuratamente.

Diciamo adunque che il pensare umano altro è attuale, altro è virtuale. Il pensare virtuale è di più maniere, di più gradi la virtualità: da più cagioni prodotta: il passaggio dal virtuale all'attuale più o meno difficile, talora impossibile alla mente che non sia soccorsa da qualche aiuto esteriore (2).

Ora così appunto avviene, che nel pensare relativo spontaneo e non erroneo (distinzione che vuol sempre aversi presente), benchè non si pensi attualmente tutto l'organismo dell'essere, tuttavia lo si pensa virtualmente, che è quel supporlo e quasi

---

(1) Vol. II, Parte II, lib. IV. — Quando si nominano le condizioni, i caratteri, le note, le qualificazioni dell'ente ecc., allora la mente pensa a queste cose come astratti dell'ente stesso, per quella virtù che ella ha di fermarsi ad un organo elementare dell'ente e di pensarlo come stesse da sè; perchè, quantunque da sè preso sia del tutto un assurdo, tuttavia l'assurdo che racchiude nel suo seno virtualmente non è veduto dalla mente; e la mente vi rimedia in certo modo colla secreta supposizione ch'ella fa, che all'oggetto così tronco vada aggiunto tutto ciò che sarà di dovere, astenendosi solo da cercare che cosa questo sia.

(2) Il pensare virtuale tiene un campo così vasto, un posto così importante nello spirito umano, che ogni raziocinio si riduce sempre a fare che ciò che è virtualmente compreso nel pensiero si faccia innanzi alla mente come suo attuale oggetto. Così il geometra e l'algebrista, a ragion d'esempio, altro non fanno nella soluzione de' problemi che rendere conosciuta in atto quella verità che è già contenuta e pensata virtualmente nei dati del problema.

Digitized by Google

sottintenderlo che abbiamo detto, e così l'essere pensato non manca di niuna delle sue condizioni, benchè l'una o l'altra sia compresa nel pensiero sol virtualmente.

E chi ben considera trova che nell'essere stesso giace la ragione del pensiero virtuale. Già ogni pensiero è informato dall'oggetto, e da questo riceve la legge. Or l'essere è nelle tre forme: in ciascuna vi è tutto: quindi anche nella prima vi è tutto, ma tostochè si divide dalle altre due, in essa vi è solo virtualmente. Or nell'umana intelligenza l'essere sotto la prima forma vi è, per istituzione di natura, diviso dall'altre due forme. E che stia così diviso nella mente umana non ripugna, appunto perchè in quella forma vi è implicitamente e virtualmente tutto l'essere; e la ripugnanza sta solo in questo, che l'essere sia mozzato o disorganato; il che nell'idea dell'essere non è punto nè poco. Dunque non ripugna all'essere stesso, ch'egli sia pensato in un modo implicito e virtuale.

E per la stessa ragione la mente che il pensa così, non pensa il falso, non opponendosi alle leggi dell'essere che è la verità.

E qui si vede come il pensare relativo sia di più specie, come alcune di queste specie, lungi dall'essere arbitrari effetti della mente, sono naturali, legittime e veraci; come altre si possono dire arbitrarie operazioni della mente, e tuttavia non ancora false; altre finalmente divengono false quando la mente v'aggiunge un erroneo giudizio.

Perocchè

1.° Un primo genere di pensare relativo è la percezione degli enti finiti, dove la connessione di causa ed effetto coll'assoluto reale è virtualmente compresa.

Or questo pensare non è arbitrario; perocchè il sentimento sostanziale che si percepisce come sostanza limitata è egli stesso veramente relativo, dacchè è limitato al principio senziente, il qual principio, come tale, non eccede il suo sentimento, e l'esistenza di lui è dentro quei confini. Che se vi ha un altro ente superiore pel quale non vi hanno quei confini, un altro principio senziente che non abbraccia pur quel sentimento,

Digitized by Google

ma sente illimitatamente; questo è diverso dal primo sì di sostanza, come di essere; perocchè in questo v' ha tutto l'essere, in quello un essere relativo a sè, non l'essere senza più. Se dunque la mente percependo un ente finito pretendesse considerarlo come organo dell'assoluto, già con ciò solo ella sarebbe caduta in errore. Non è dunque suo arbitrio che lo divida dall'assoluto, ma la verità della cosa che a ciò la necessita. E questo tuttavia non toglie che ella virtualmente annodi il relativo all'assoluto come effetto alla causa; e con questa virtualità di pensare impedisce che la si possa convincer d'assurdo.

2.° Un secondo genere di pensare relativo sono gli astratti. La mente nel formarli non ha nella natura quel fondamento ch'ella trova nel primo genere di pensare relativo, cioè nelle percezioni. Perocchè a queste dà materia un sentimento sostanziale; questa è un'entità relativa veramente sussistente, avente in sè un principio della relazione, ossia dell'abitudine. All'incontro l'astratto è un relativo mentale, che non sussiste come sentimento sostanziale avente in sè il principio dell'abitudine.

E perocchè l'astratto si trova per una operazione che l'attenzione della mente fa sopra una specie piena, la quale è un oggetto virtuale di primo grado (mancando solo l'atto della realità); perciò l'astratto è tutto opera di quel potere che abbiam detto aver la mente di pensar virtualmente. La mente ha questo potere di pensar virtualmente perchè è informata dall'oggetto di tutti virtualissimo, cioè dall'essere in universale. Tanto è lungi che quest'essere sia un effetto dell'astrazione; tant'è vero che quest'essere è dato all'uomo per natura, che la stessa facoltà dell'astrarre non si potrebbe spiegare in modo alcuno come fosse possibile, se la mente prima di tutto non avesse intuizione di ciò che è virtualissimo. Perocchè l'astrarre non è altro che far rientrare l'attualità dell'ente nella virtualità, e contemplare come virtuale quello che prima si contemplava come attuale. Ora egli è certo che l'ente rispetto alla mente è così fatto, che dalle attualità rientra nelle virtualità, e da queste in altre virtualità maggiori, e così via: tutto ciò a cagione

Digitized by Google

dell'ordine intrinseco dell'ente, della sua costituzione organica. Onde finchè la mente nell'astrarre ubbidisce a questa intima costituzione dell'ente, non opera arbitrariamente quasi creasse ella stessa gli astratti, cadendo il suo arbitrio soltanto nello scegliere piuttosto questi che quelli, non in creare questi o quelli. Ma riman sempre vero che l'astratto fuori della mente non ha sussistenza relativa, come l' ha il sentimento nella percezione; e però l'astratto appartiene all'oggetto dell'idea e non a quello del soggetto e della realtà; e il suo essere è relativo al solo atto della mente, o di colui che adopra la mente. E tuttavia non è falso, qualora la mente in pensare l'astratto pensi virtualmente la connessione di lui con ciò da cui fu astratto.

Un terzo genere di pensare relativo sono gli astratti di pure relazioni, a cui appartengono anche i concetti di nulla, ed altre somiglianti relazioni negative. Anche questi oggetti non hanno per fondamento una realità relativa come i primi, nè tampoco rappresentano qualche parte dell'organismo dell'essere oggettivo come i secondi, ma risultano piuttosto da relazioni fra la mente stessa operante e l'essere; onde sono relativi alla mente. E tuttavia non contengono errore sino a tanto che la mente non produce qualche giudizio che esclude e nega quell'elemento virtuale che ammenda il pensiero attuale.

Questi due ultimi generi involgendo una relazione colla mente, e la mente essendo ella stessa un ente relativo di primo genere, si possono chiamare relativi di relativi: il loro essere è relativo di secondo e di terzo grado.

Se poi la mente mescola nelle sue operazioni de' pronunciati falsi, questi, privi di verità, altro non sono che frutto della volontà che muove la persuasione, non della ragione stessa come tale. E posto che chi pronuncia non veda l'errore, ciò a cui l'animo aderisce è un oggetto composto di parti ripugnanti o incoerenti, le quali si vedono dallo spirito rimanendo occultata la ripugnanza o incoerenza, sia perchè questa vi si contenga solo virtualmente, sia perchè non vi si pone attenzione, e qui sta ciò che vi ha di confuso e di oscuro nell'errore.

Digitized by Google

Ma per tornare all'argomento di questo capitolo, riassumendo diciamo che, ogni qual volta l'ente relativo che si pensa non involge errore, egli deve avere tutte le condizioni dell'ente, perchè ne partecipa l'essenza che dalla mente gli viene aggiunta. Ma posciachè la mente finita vede l'essenza dell'ente solo nella forma ideale, nella quale è contenuto l'organismo dell'ente solo virtualmente: perciò anche il pensiero degli enti relativi offre bensì tutte le condizioni dell'ente proprie dell'essenza, ma nasconde nella virtualità quella che riguarda il compiuto organismo ontologico.

CAPO VI.

COME LA LEGGE DEL SINTESISMO SI TROVI PRIMA NELL'ESSERE ASSOLUTO; POI NEL NESSO TRA L'ESSERE ASSOLUTO E IL RELATIVO; FINALMENTE NELL'INTIMA COSTITUZIONE DEL RELATIVO STESSO.

E tuttavia l'organismo, benchè limitato, non manca neppure nell'essere relativo; giacchè la legge del sintesismo che lo forma s'avvera ovunque è essere.

Noi abbiamo veduto che ella ha come tre amplissimi campi, in cui dimostra la sua efficacia.

Il primo campo in cui la legge del sintesismo si spiega è lo stesso essere considerato nella sua compiuta essenza, che appar manifesta nei tre modi categorici tutto intero e identico, nel modo ideale, reale e morale.

Di poi si manifesta nel nesso necessario che hanno i termini dell'operare volontario coll'essere assoluto, i quali termini si contengono implicitamente nell'essenza dell'essere, e sono in essa attuati per volontà, e da morale necessità determinati.

In terzo luogo ricorre di nuovo la legge del sintesismo fra l'essere assoluto e il relativo, per essere la costituzione piena di questo una sintesi fra il sentimento finito e relativo e l'essenza dell'essere nella pura forma ideale, colla qual sintesi sono costituite le intelligenze che sono gli enti relativi completi — e ancora il sintesismo fra l'essere assoluto e il relativo apparisce

Digitized by Google

quando l'intelligenza (il termine dell'azione volontaria dell'ente assoluto a cui aderisce l'idea dell'essere) pensando la sua propria esistenza relativa si concepisce e si pone come ente; la quale operazione è una sintesi fra il sentimento relativo e l'essenza dell'essere.

Finalmente allora quando l'ente relativo è ultimato mediante questa operazione sua propria, egli di nuovo si dimostra così costruito, che le sue parti sono tutte legate insieme per modo, che l'una divisa assolutamente dall' altra occulta nel suo seno l'assurdo.

Vi è dunque la legge del sintesismo nel seno dell'essere, vi ha fra i termini della sua attività volontaria e lui stesso; vi ha fra lui assoluto e l'essere relativo; finalmente vi ha nel seno stesso dell'essere relativo.

Del primo di questi quattro generi di sintesismo, che è quello delle tre categorie, abbiamo parlato, e riparleremo.

Del secondo, che è fra l'essenza divina e gli atti suoi volontarii co' loro termini, accennammo pure alcuna cosa; e l'opportunità non ci deve mancare a dirne delle altre.

Del terzo e del quarto genere, cioè del sintesismo fra l'essere relativo ed assoluto, e fra gli organi dello stesso essere relativo, dobbiamo trattare in questo libro, il quale ha per argomento l'essere nella sua forma reale.

CAPO VII.

DI CIÒ CHE SI DEE TRATTARE INTORNO ALL'ESSERE REALE, ARGOMENTO DI QUESTO LIBRO.

Ma il sintesismo applicato a dichiarare la costituzione dell'essere reale, è egli tutto ciò che dà argomento a questo libro?

Dell'essere reale non si conosce nulla più che il suo organismo ontologico?

Certo che se si conosce l'organismo ontologico dell' essere reale, cioè il sintesismo tra un organo di lui e l'altro, convien dire che si conoscono ad un tempo anche i singoli organi; il

Digitized by Google

pensiero astratto si può certamente fermare in ciascuno di essi non negando punto il sintesismo, e anzi comprendendolo virtualmente. La materia dunque a discutersi intorno all'essere reale saranno i singoli organi elementari o piuttosto elementi, e l'organismo che producon fra loro. Dico piuttosto elementi, non potendosi intendere d'un organo che abbia anch'egli il suo organismo, ma dovendosi fare le due parti della trattazione col mettere da una parte tutto l'organismo, e dall'altra l'elementare materia, per dir così, di cui l'organismo è lavorato.

CAPO VIII.

PARTE PRIMA, DELL'ESSENZIALE MATERIA, PRIMO ELEMENTO DELL'ENTE REALE — DISTINZIONE TRA LO *STOFFO*, E L'*ORGANISMO ONTOLOGICO* DELL'ENTE.

La mente adunque che contempla l'essere reale, il trova certo ordinato e ontologicamente organato; ma ella intende che tali organi o parti ontologiche debbono constare di qualche cosa, e questo qualche cosa si può acconciamente denominare *materia essenziale* dell'essere: ella è quella che costituisce propriamente la *realità* dell'essere. Non s'introduca qui coll'immaginazione la materia corporea che non ci ha a far nulla. E per evitare questo ravvicinamento immaginario fra la materia corporea e la materia essenziale dell'ente, noi risuscitando una voce antica, chiameremo questa, in quanto cade nella nostra esperienza, *stoffo* dell'ente * (1).

E qui si osservi, che dividendo noi coll'astrazione lo *stoffo* dell'ente reale dalla sua forma organica, ne abbiamo fatto anche così due elementi ontologici i quali sintesizzano insieme per modo che l'uno non istà senza l'altro, ma la mente col suo pensare imperfetto li separa, pensando attualmente ad uno, e sottintendendo virtualmente l'altro.

---

* (1) Ecco un esempio dell'uso di questa voce in Bernardo Davanzati (*Mon.* 118): « Il nostro fiorino valeva, sessanta anni fa, sette lire; oggi si cambia per dieci: Perchè? Perchè in quelle sette tanto stoffo e buono ariento era, quanto in queste dieci ».

Digitized by Google

Quindi questi due elementi si possono prendere anch'essi uniti fra loro come due organi ontologici dell'ente reale, purchè si avverta che il primo organo non è egli stesso organizzato, ma è elemento di cui constano gli organi, laddove l'organismo che si prende per l'altro organo non è più materia, nè gli soggiace alcuno elemento, ma è la pura forma organica concepita dalla mente astraente.

Nè tuttavia si prenda lo stoffo dell'ente reale di cui parliamo come fosse lo stesso concetto che gli antichi si formavano della *materia prima;* perocchè la materia prima degli antichi è concetto più astratto, è l'astrazione dell'elemento comune a tutti gli stoffi degli enti reali; laddove per istoffo noi intendiamo la stessa essenza d'una realità, quale cade nella nostra esperienza prescindendo da ogni sua organica costituzione ontologica.

CAPO IX.

METODO DA SEGUIRE NELLA TRATTAZIONE DELL'ENTE REALE: OSSERVARE QUALE È NELLA COGNIZIONE.

Lo stoffo adunque è propriamente ciò che costituisce la *realità* nella sua essenza, non nel suo atto, come diremo; e la *forma*, con cui abbracciamo ogni pluralità che si può distinguere dalla mente col suo pensare analitico, è quasi il compimento dell'ente, ciò che dà allo stoffo l'ultimo suo atto nell'ordine oggettivo.

Or prima di tutto noi dobbiamo esaminare quale cognizione noi abbiamo o aver possiamo dello stoffo dell'ente.

Principio di metodo per tutte queste ricerche, che tendono a scoprire la natura delle cose, è questo: doversi cogliere le cose come a noi si presentano in quel primo atto nel quale le conosciamo; perocchè in appresso le operazioni della mente, i fantasmi stranieri, e i diversi sentimenti loro s'associano, le opinioni altresì ricevute ce le possono alterare e contraffare. E che dalla prima cognizione che noi abbiamo di esse, colla quale ce ne formiamo il concetto, noi dobbiamo desumerne la natura, si prova anche per le ragioni seguenti.

Digitized by Google

La natura o essenza che si ricerca è certo la natura o essenza conoscibile; che se conoscibil non fosse, nè si cercherebbe, nè si spererebbe conoscere. Se dunque ella deve cadere nella nostra cognizione, in qual cognizione cadrà se non in quella, per la quale abbiamo imposto alla cosa un nome? Or questa è quella prima, che ce n'ebbe dato il concetto. E poscia che il nostro ragionare fa uso delle parole, certo non possiamo intendere di parlare, se non di ciò che queste parole significano; ed elle significano appunto quel concetto delle cose, che primo ci rifulse nella mente. Se i ragionamenti bene rispondono a questo concetto, sono veraci; se definiscono la cosa diversamente da quel primo concetto che solo è significato dal vocabolo, vanno forviando. Così ancora gli antichi logici sapientemente definivano l'essenza della cosa, ciò per cui da prima la si conosce.

Or questo è il buon metodo, il metodo d'osservazione accomodato alle cose spirituali, osservare ciò che cade nella nostra cognizione, e come vi cade: osservare come le cose da noi si conoscono. Ed ogni qualvolta trovassimo d'aver un concetto della cosa diverso da quello che s'è formato in noi nell'atto del conoscerla, potremo dire sicuramente che quel concetto è falso, effetto dell'opinione non della ragione.

CAPO X.

COME SI CONOSCA LO STOFFO DELL'ENTE.

Come adunque si conosce lo stoffo dell'ente?

Si risponde che lo stoffo dell'ente può essere conosciuto direttamente dall'uomo soltanto col mezzo della *percezione*; e appunto perciò, considerando quale cognizione ci somministri la percezione, noi potremo formarci il concetto giusto dello stoffo dell'ente.

A tal fine pigliamo esempio da quelle cose che percepiamo per natura, e sono noi stessi, il nostro proprio corpo soggettivamente considerato, i corpi esteriori che feriscono i nostri sensôri. Fermiamoci a queste ultime percezioni come a quelle su cui più facilmente cade la riflessione; e d'altra parte le

Digitized by Google

osservazioni che faremo su queste potranno agevolmente applicarsi alle altre.

Nella percezione di un corpo, fatta a ragion d'esempio coll'aiuto del tatto, la mente nostra distingue la grandezza, la forma e oltre di ciò prova una modificazione speciale del proprio sentimento che resta innominata; solo le si applicano in certi casi degli epiteti generali, come a ragion d'esempio si dice esser piacevole o dolorosa, ma niun vocabolo si trova nelle lingue per indicare il proprio di una data sensazione del tatto. Qualche cosa di somigliante accade negli altri sensòri. Si distingue anche nei loro sentiti forma, grandezza ed altri accidenti, e oltrecciò una certa modificazione del sentimento, che è per così dire il fondo o il *substratum* di essa forma e grandezza ecc. Solamente che per questi sensorî vi hanno de' vocaboli che esprimono le varietà della detta modificazione, le quali varietà sono più distinte che nel tatto. Così la parola colore, sapore, suono ecc. indica in genere la modificazione di cui parliamo, e i vocaboli rosso, giallo, turchino ecc. la indicano in ispecie. Non voglio esaminare se ciascuno di questi vocaboli esprimano propriamente la sensazione pura, spoglia della forma, della grandezza ecc. Ad ogni modo in ognuna delle dette sensazioni vi è questo fondamentale sentimento, che riceve quasi subietto i limiti e accidenti della grandezza, forma ecc. Lasciando dunque che la parola sensazione abbracci tutto ciò che cade in lei, noi per esprimere la parte fondamentale e primitiva di essa adoperammo questa espressione: « il tocco della sensazione ».

Ora quello che abbiamo detto della percezione de' corpi esterni, dobbiamo universalizzarlo a tutte le realità: tutte possono essere percepite, e la percezione di un reale si distingue essenzialmente dalla percezione d'un altro pel tocco del sentimento, che è l'effetto primo, immediato, proprio, che colla sua azione produce nel percipiente, e che il percipiente a suo modo riceve: è quello per cui è conoscibile dall' intendimento, è quell'atto, in una parola, con cui un ente reale esiste in un altro pure reale, e però da ogni altro si distingue.

Digitized by Google

Lo stoffo dunque d'un ente reale è conosciuto dalla mente nel tocco del sentimento; e questa è quella cognizione che si suol chiamare *positiva.*

Questa denominazione di positiva si prende in due significati che calzano bene del pari all'intento. Si prende cioè la denominazione di *positiva*, data alla cognizione, tanto pel contrario di *razionale*, *ideale*, *dedotta*; quanto pel contrario di *negativa.*

Nel primo significato vuol dire cognizione d'un fatto posto, attuale, presente, distinguendosi da un fatto possibile o dedotto per via di ragionamento, non presente colla sua efficacia in colui che lo conosce. Il fatto presente e agente si conosce unicamente per la sua azione nel soggetto conoscente, azione immediata, il cui carattere ed effetto proprio è appunto quello che abbiamo detto, il tocco del sentimento.

Nel secondo significato, in cui si piglia la parola positivo qual contrario di negativo, si viene ad esprimere, che nella cognizione che abbiamo del reale, conosciamo ciò che è proprio di lui come oggetto, ciò che costituisce il suo fondamento conoscibile. Mancando questo fondamento, che è appunto il tocco dell'essere, si dice la cognizione del reale rimanersene negativa, cioè orbata di ciò che è proprio del reale, oggettivamente considerato, vuota di ciò che costituisce il suo effetto conoscibile, quella sua azione, per la quale un reale conosciuto vive nel sentimento di un altro reale.

Una tale mancanza, che trae dalla cognizione, per così dire, la sua propria sostanza, non può essere supplita nè surrogata da nessun ragionamento, da nessun'altra maniera di conoscere. Questo, chi ben considera, è ammesso da tutti i filosofi di buon senso. A ragion d'esempio tutti convengono che il cieco, per quanto s'abbia ingegno sottile e assai bene ragioni, non può giammai trovare nulla che surroghi pienamente il senso de' colori che gli manca. Gli manca il tocco del sentimento, l'essenza, lo stoffo della realità colorata. Nulla può tener luogo di essa, poichè nulla vi ha ad essa uguale, se non è dessa.

Digitized by Google

Quello che si dice del colore rispetto al cieco, dee dirsi di ogni altra impressione sensibile del reale sul reale senziente; perocchè in virtù di quest'azione un reale comunica all'altro del suo proprio essere, quello che abbiamo chiamato lo stoffo. Un reale può bensì agire in un reale senziente per diversi modi se il senziente ha più sensorì; ma in ciascuno di questi modi il reale si comunica immediatamente, in ciascuno vi è quel tocco del sentimento cui niuna speculazione supplisce, e solo pel quale un reale sente propriamente e conosce un altro reale.

CAPO XI.

CONTINUAZIONE — DELLA COGNIZIONE IDEALE, E DELLA COGNIZIONE NEGATIVA DELL'ENTE.

Ma se la comunicazione di un reale ad un altro si fa per via di quello che chiamiamo il tocco della sensazione, onde avviene poi che un reale può avere in qualche modo cognizione d'altro reale, benchè non ne riceva l'azione, e il tocco della sensazione non cada nella sua esperienza?

Perchè, come abbiamo detto, un ente reale, oltre comporsi dello stoffo che è la propria essenza della realità, si compone altresì d'un cotale organismo ontologico, e, trattandosi d'un essere finito, anche di elementi negativi, di limitazioni. Di più egli ha molte relazioni esteriori con altri enti reali, che possono essere conosciuti. Or tutti questi accidenti, o qualità, o relazioni possono considerarsi come determinazioni dell'ente reale sì fattamente, che un gruppo di esse possono così bene determinarlo e segnarlo, che a niuno fuori di lui convengano. Allora il complesso di queste determinazioni, conosciute che sieno, si prendono come l'espressione del reale, tengono luogo del reale, rispetto alla mente che con esse ragiona, e così costituiscono la cognizione dell'ente, che dicesi negativa, perchè non fanno conoscere propriamente l'ente, ma soltanto lo determinano e segnano in modo, che qualora si venisse a conoscere, lo si riconoscerebbe per desso.

Digitized by Google

È nondimeno da avvertirsi che l'organismo ontologico, e gli elementi negativi non determinano propriamente un ente reale, ma ne danno una cognizione generica o astratta, che può dirsi ideale. Questa parte di cognizione, che non determina l'ente reale, nè pure ne prova la realità sussistente, ma supponendo questa siccome ammessa, provata altronde, ne fa conoscere, come dicevamo, i caratteri generali.

Ma le relazioni d'un ente reale con altri enti reali possono determinare primieramente l'ente, e dimostrarne la sussistenza; il che s'avvera quando l'esistenza degli altri enti reali conosciuti sia condizionata a quello che resta incognito. Allora, di questo si conosce che sussiste, ma ci rimane occulta la propria natura, perchè manca il tocco del sentimento: la cognizione della sussistenza riman vuota della reale essenza, e però dicesi *negativa.*

Queste due maniere di conoscere un reale, quando si trovano insieme, diconsi « cognizione ideale-negativa ».

CAPO XII.

DEI DUE MODI CATEGORICI, IN CUI È LO STOFFO DELL'ENTE.

E qui si osservi che anche lo stoffo dell'ente ha due modi categorici di essere, l'oggettivo o ideale, il soggettivo o reale. E infatti un sentimento, per es. il color verde, io posso pigliarlo come un tipo oggettivo; e posso pigliarlo altresì come una sensazione che attualmente esperimento.

Si chiederà come lo stoffo dell'ente possa essere ideale, se in esso abbiamo fatto consistere la realità dell'ente, e questa ha una distinzione categorica dalla idealità. — È a rispondere, che le forme categoriche inabitano l'una nell'altra senza confondersi; e che perciò anche la realità inabita nella idealità, e allora prende il modo di questa. È la realità quasi direbbesi vestita d'idealità. Onde noi prendiamo la realità in due modi: o com'ella è pura e semplice, dall'idealità interamente segregata e divisa; o com'ella si trova nel seno dell'idealità stessa. Quella prima è da noi chiamata *realità* senza più, questa seconda dicesi

Digitized by Google

essenza della realità, o idea della realità, o realità ideale *(1), ovvero anche realità oggettiva, o tipo della realità, o con altre denominazioni ancora che la distinguono dalla prima.

Sotto la stessa distinzione adunque deve considerarsi lo stoffo dell'essere, il quale se è nel modo suo soggettivo, costituisce la semplice realità; ma se si prende in un modo oggettivo, costituisce lo stoffo ideale, l'essenza dello stoffo.

Finalmente osserviamo, che allo stoffo dell'ente non si può attribuire il terzo modo dell'essere categorico, fino a tanto ch'egli non si determina col pensiero assoluto, come faremo in appresso. Perocchè lo stoffo del pensier comune e non assoluto è un concetto che si riferisce al tocco del sentimento, e il tocco del sentimento si pensa col pensare imperfetto, o relativo od astratto, senza farci entrare ancora alcun concetto di moralità.

CAPO XIII.

DELLA SEMPLICITÀ DELLO STOFFO.

E per la stessa ragione conviene riflettere che lo stoffo non è l'ente, ma un elemento di esso, che la mente col suo pensare imperfetto divide dal resto, e lo considera a parte dagli altri elementi dell'ente.

Onde, quantunque sia propria dell'ente l'*unità (Psicologia*, * Vol. II, lib. 4, cap. 8), e così anco dello stoffo, tuttavia l'unità dell'ente può essere organica; laddove lo stoffo prescinde da ogni organismo, e però è un'unità semplice, cioè a dire priva di moltiplicità alcuna; non solo priva di vera moltiplicità, ma priva altresì di moltiplicità razionale ed astratta, quando si tratta dello stoffo come essenza.

E di vero, nè la stessa mente può trovare alcuna moltiplicità dello stoffo dell'ente, perocchè ella nol conosce se non come somministratole dal tocco del sentimento, il quale è sempli-

* (1) Non faccia meraviglia questa espressione, *realità ideale*: ella significa la realità come puramente possibile, in cui e per cui si conosce l'essenza delle cose reali e della stessa realità.

Digitized by Google

cissimo. Certo non conviene confondere collo stoffo altra cosa che non è desso: per esempio il color verde può replicarsi in molti corpi; e la sensazione del verde può ripetersi. Pure questa replicazione e ripetizione non appartiene all'*essenza dello stoffo*, ma al suo modo di essere soggettivo, al reale semplice. E nè pure così appartiene allo stoffo; ma è una condizione concomitante la realizzazione dello stoffo; perocchè la realizzazione ha le sue leggi; e una di queste si è, che non si può realizzare un elemento solo dell'ente, ma l'ente intero; e però realizzandosi lo stoffo, questa realizzazione trae seco altri elementi diversi, per distinzione di ragione, dallo stoffo.

CAPO XIV.

DELLA MISTURA DI VARIE MANIERE DI STOFFO, E DELLA GRADUAZIONE NELLO STOFFO STESSO.

Ciò che potrebbe far dubitare che lo stoffo non si presentasse alla mente come un semplice, si è la moltiplicità dei sentimenti e le loro diverse misture. Ma conviene distinguere in tali misture i sentimenti semplici ed elementari, e pigliare ciascuno di questi come rappresentante d'uno stoffo diverso.

Un dubbio più difficile a sciogliersi contro alla piena semplicità dello stoffo, si è quello della gradazione che si trova in un medesimo sentimento, per esempio in quello d'un colore. — Sia il verde: le tinte graduate di questo colore sono presso che innumerevoli — Al qual dubbio deesi rispondere, che le tinte diverse procedono dal mescolamento d'altri colori, come si vede nell'artificio del pittore che compone le tinte di cui abbisogna pel quadro in sulla tavolozza. Onde il verde puro è uno e semplice, è il sommo, e perfetto verde; al quale la mistura del bianco, del nero o d'altri colori dà moltiplicità; e lo stesso dicasi d'ogni altro colore: ciascuno, se è pretto, è anche semplice.

Si opporrà in terzo luogo: « Nello stesso sentimento si danno diversi gradi d'intensità, i quali debbono dipendere dalla perfezione maggiore o minore dell'organo sensorio; onde anco nei

Digitized by Google

sentimenti semplici si dà moltiplicità di graduazione »; per esempio la stessa tinta d'un quadro sarà veduta più distintamente. Quindi accade che lo stesso odore, come pur lo stesso suono, sarà meglio distinto da chi ha l'odorato, o l'udito più perfettamente organato. Di più, il tuono musicale può essere il medesimo, ed anco d'uno stesso timbro; pure egli può essere più o men forte. Vi ha dunque una vera graduazione nello stoffo medesimo, il che dimostra che non è al tutto semplice.

Ora qui è necessario distinguere accuratamente fra la parte *soggettiva* della sensazione, e l'*extra-soggettiva* (*Antropologia*, * n. 199 sgg.). Lo stoffo dell'ente reale è appunto di due maniere; come è di due maniere il reale, soggettivo cioè ed extra-soggettivo. Parliamo del reale, e del suo stoffo extra-soggettivo.

Lo stoffo del reale extra-soggettivo, benchè semplice, può essere a dir vero percepito dal soggetto con più o meno d'intensità, e di perfezione: ma questa gradazione appartiene al soggetto, e non all'extra-soggettivo; il quale rimane semplice. Se dunque la stessa tinta di un colore viene percepita da due individui, l'uno de' quali ha un organo più perfetto dell'altro, in tal caso conviene osservare se veramente entrambi i riguardanti vedano la stessa tinta. Perocchè se l'un d'essi vedesse un'altra tinta più languida, in tal caso non sarebbe più vero che egli vedesse la stessa tinta in modo diverso. Perocchè lo stoffo di cui parliamo è quello che cade nella sensazione: non quello che si pensa a ragion d'esempio sur una tavola senz'esser veduto. Se dunque due vedono due tinte, la diversità di queste tinte si risolve in una mistura di più colori, per esempio del bianco col verde, come sopra si diceva, e la mente coll'astrazione vi può trovare i colori semplici in essa mescolati. Se poi ciò che vedono i due riguardanti è propriamente la stessa tinta, cui vedono con più o meno d'intensità e di chiarezza; la differenza non istà nell'extra-soggettivo, che è lo stoffo di cui parliamo, ma è tutta soggettiva; e così lo stoffo extra-soggettivo per questa ragione non perde la sua somma semplicità. Veniamo allo stoffo del reale soggettivo.

Digitized by Google

Il reale soggettivo è il soggetto stesso sentito e le sue modificazioni. Ora noi abbiamo già detto, che trattandosi d'un soggetto senziente, questo non ha che un'unità organica, e però, benchè unico, risulta da più sentimenti distinguibili col pensiero astraente. Anche il suo stoffo adunque partecipa di questa moltiplicità, e non è di questo stoffo che noi parlavamo, quando ne affermavano la pienissima semplicità: il soggetto non è lo stoffo elementare, ma lo stoffo organato e d'ogni parte compito.

A levare ogni dubbio sulla semplicità dello stoffo elementare di cui parliamo, giova distinguere altresì ciò che spetta al sentito semplice, qual si presenta nella sensazione organica, dai sentimenti che ad esso conseguono, ma non sono desso. Così il *sentimento alimentare* (*Antropologia,* * n. 410 sgg.) tien dietro alla sensazione del palato, e in generale il sentimento del dolore e del piacere non sono i sentiti immediati delle sensazioni organiche, ma sentimenti soggettivi ad esse conseguenti: è il soggetto stesso, che per cagion d'esse gode sentendosi perfezionato, o duole sentendosi deteriorato. In questi sentimenti soggettivi si dà graduazione certamente, e però moltiplicità; e per la stessa ragione detta innanzi, cioè perchè il soggetto è un'unità molteplice, però egli è suscettivo di un vario grado di armonia fra i sentimenti elementari da cui risulta.

CAPO XV.

DEL PROPRIO:

Tornando ora ai due modi categorici dello stoffo, il modo di essere soggettivo è propriamente il *proprio*, pigliata questa parola a significare il contrario di *comune*.

E per verità negli enti conosciuti, se sono puramente ideali ed oggettivi, v' ha il comune, e non il proprio; se poi sono enti reali (sussistenti o ipotetici), ciò che in essi vi ha di proprio è unicamente la sussistenza (o si pensi come vera, oppure in

Digitized by Google

modo ipotetico) (1). Il proprio adunque non è altro che la sussistenza, la realità, pura e semplice, nella sua soggettiva esistenza.

A torto adunque Aristotele pose il proprio nel genere degli accidenti, i quali hanno anch'essi i due modi categorici, che gli antichi non giunsero mai a ben distinguere. La sussistenza, (il modo soggettivo) è l'ultimo atto dell'essere rispetto ad un ente, pel quale l'ente è in atto; è l'attuazione dell'essenza. Prima che un'essenza sia attuata potrà essere attuata in diversi individui, ma in quanto è già attuata in un individuo non può essere in un altro; perciò quest'atto ultimo è il proprio, non avendone alcun altro in cui ulteriormente attuarsi. Ora la parola accidente, siccome anche la parola sostanza senza più, esprime la cosa nel modo di essere oggettivo: equivale ad *essenza* sostanziale o accidentale, e però a nulla di proprio, chè l'essenza tanto sostanziale che accidentale può attuarsi e realizzarsi in più individui, e quindi è comune ad essi, non propria di uno. L'essenza è propria solamente nel caso ch'ella escluda la pluralità d'individui separati, come accade nell'essenza divina, la quale non è pura essenza oggettiva, ma s'identifica colla sussistenza soggettiva, e perciò ha in se stessa il proprio.

Si può bensì trovare il proprio anche nella pura essenza, quando si considera il proprio come inabitante nell'essenza (idea del proprio); ma in tal caso non è il *proprio semplicemente*, ma il *proprio* come oggetto, che si potrebbe chiamare con una maniera imitata dagli Scolastici, il *proprio vago*, rispondente al loro *individuum vagum*.

Ma per ispiegare la mente d'Aristotele seguito dalla scuola faremo osservare avervi un *proprio* assoluto e un proprio relativo. Il proprio assoluto è quello che non è altro che proprio, non è mai, e sotto niun aspetto, comune, e quest'è la sussi-

---

(1) Che la mente affermi la sussistenza in modo assoluto o in modo ipotetico, ella è una differenza che riguarda la mente, il modo di conoscere, non il termine della cognizione: questo rimane sempre il medesimo, la sussistenza.

stenza individuale, il reale come tale. Il proprio relativo è ciò che si riferisce ad una specie o ad un genere, p. e. chi dicesse esser proprio della specie umana il ridere, ecc.; e questo è tutto ciò che entra a costituire quella specie o quel genere, considerata la specie o il genere in sè, quasi individuo, non colla relazione ai reali, nella qual relazione acquistano l'appellazione di *comune*.

Ma il *proprio* d'Aristotele non è nè manco cotesto; egli prese unicamente il proprio per quell'accidentale che fluisce dall'essenza dell'ente. Nella qual definizione del proprio si toglie l'essenza specifica astratta come subbietto, a cui appartengono due maniere di accidenti: gli accidenti *proprii* fluenti da essa, che però non possono mancare giammai, qual sarebbe la facoltà di ridere nell'uomo; e i *comuni* che non fluiscono dall'essenza astratta, e possono mancare e trovarsi anche dove ella non è, siccome il color bianco che sta ugualmente nell'uomo e nella parete. Or questo non è proprio, se non perchè fluisce dall'essenza, la quale ha il proprio nel senso detto di sopra; e può chiamarsi *proprio accidentale dell'essenza*. Or che questo proprio non sia assolutamente e semplicemente proprio, scorgesi sol che si sappia che ogni essenza o specifica o generica, sostanziale o accidentale, è comune, poichè l'essenza è ciò che si conosce nell'idea, o, come Aristotele stesso dice, che si esprime nella definizione; onde essendo cosa ideale, ella può essere attuata in molti individui; e il medesimo si deve dire di tutto ciò che è in essa, anche de' suoi accidenti, fluiscano da lei, o no. E di vero non è ella la facoltà di ridere comune a tutti gli uomini? Dunque non è veramente propria. Ma la sussistenza e realità d'un ente non è la sussistenza e la realità di nessun altro; dunque ella sola è ciò che v' ha di proprio nell'ente; per essa sola il comune, sia sostanza, sia accidente, si rende proprio; così una sostanza in quanto sussiste è propria, e anco un accidente in quanto sussiste è proprio; ma nel mero concetto della sostanza o dell'accidente nulla v' ha di proprio; ed anzi il proprio non vi ha in nessun concetto, ma soltanto nella *sussistenza*, che è il contrario del *concetto* o dell'idea: idea o concetto dice *comune*, sussistente dice *proprio*.

Digitized by Google

Or egli è da notare, che questa natura del proprio assai facilmente è dimenticata o tramutata in un'altra; e la ragione di ciò si è, che quando noi pensiamo qualche cosa, il facciamo con un concetto, e parliamo della cosa come sta nel concetto. Or il proprio non s'intende se non si prescinde affatto dal concetto con cui si pensa, essendo egli, come dicevamo, la sussistenza, che si pensa bensì con un concetto, ma non è il concetto, nè si compone col concetto.

CAPO XVI.

DUE ENTI CADONO NELLA NOSTRA COGNIZIONE POSITIVA, NOI STESSI E GLI ENTI DIVERSI DA NOI.

È dunque da osservarsi che noi conosciamo due maniere di enti reali, noi stessi, e altri diversi da noi.

Ora come conosciamo noi stessi? che cosa è questo noi stessi che conosciamo? — Per quantunque si consideri non si trova da dir altro, se non che ci conosciamo pel nostro proprio sentimento (*Psicologia,* * Vol. I, n. 61 e segg.), e che nulla conosceremmo in noi, se nulla vi sentissimo: convien dunque conchiudere, che noi siamo fatti di sentimento e non d'altro; non d'un sentimento fenomenale, e transeunte, ma d'un sentimento sostanziale e permanente, che è egli stesso subbietto di modificazioni. Noi stessi dunque siamo sentimento.

Ma che cosa sono le altre cose, gli altri enti reali distinti da noi? Come li conosciamo? Che cosa è che conosciamo conoscendo essi?

Gli enti reali distinti da noi, li conosciamo in due modi, come abbiam detto: o con una cognizione ideale-negativa; o con una cognizione positiva. Quelli che conosciamo per via di cognizione ideale-negativa, noi li riferiamo a quelli che conosciamo positivamente; perocchè se non avessero qualche somiglianza, o proporzione, o analogia, o relazione con questi, niun concetto affatto ce ne potremmo formare. Onde la natura dell'ente *reale* da noi si deve desumere unicamente dall'ente reale conosciuto positivamente: possiamo sì bene pensare che esistano enti reali

Digitized by Google

assai diversi da quelli che percepimmo, ma non diversi nel carattere generico e fondamentale; altramente ci sfuggirebbe di mano il concetto stesso dell'essere reale, e conseguentemente non potremmo più ragionarne.

Gli enti diversi da noi, che noi conosciamo positivamente, si debbono pure distinguere in due classi: 1° quelli che *percepiamo;* 2° quelli che ci rappresentiamo coll'*immaginazione intellettiva.*

Gli enti diversi da noi, che noi percepiamo, sono 1° il corpo nostro soggettivo; 2° il corpo extra-soggettivo; 3° qualche entità mista di corporeità e di spiritualità, come io credo che accada al contatto, se non anco alla vicinanza, di due esseri viventi della stessa specie (1).

CAPO XVII.

DELLA DIFFERENZA FRA LA PERCEZIONE DI NOI STESSI, E LA PERCEZIONE DEI CORPI.

In tutte le diverse realità che si percepiscono, lo spirito giunge naturalmente alla sostanza e quivi si ferma.

Perocchè noi intendiamo per sostanza quella prima entità, che trova la mente nella percezione di un ente, alla quale sono condizionate tutte le altre entità che nell'ente stesso si possan distinguere; onde la sostanza diventa così la base conoscibile dell'ente, quella per la quale l'ente riceve un nome sostantivo, cangiata la quale, l'identità dell'ente è cessata, è stato sostituito al primo un altro ente.

Ora tutte le entità percepite dall'uomo si riducono ad avere per loro basi conoscibili due sostanze; la sostanza del nostro spirito, e quella del corpo (2).

---

(1) Circa l'azione su di noi di esseri spirituali incorporei, è da dire ch'ella si faccia solamente coll'intervento di qualche sostanza corporea, e quindi sia anch'ella azione mista di spirituale e di corporeo. La sola azione immediata di Dio sull'uomo è immista, e costituisce l'ordine soprannaturale.

(2) L'identità specifica del corpo proprio e de' corpi esteriori fu da noi dimostrata nel *N. Saggio,* * n. 841, e segg., e nell'*Antropologia,* * n. 197.

Digitized by Google

Ma si vuol distinguere accuratamente fra ciò che si conosce come sostanza nella percezione del nostro proprio spirito, e ciò che si conosce come sostanza nella percezione del corpo. Questa differenza fu da noi esposta nella *Psicologia*, dove abbiamo dimostrato che la sostanza spirituale che percepiamo in noi stessi ha natura di *principio*, quando la sostanza corporea non la percepiamo che colla natura di *termine;* onde deducemmo, che fuori della sostanza corporea, tal quale è da noi percepita e nominata, deve avervi un'altra sostanza che le serve di principio; giacchè involge contraddizione che ciò che è per natura termine, manchi del suo principio.

Ancora da questa diversità, in cui la nostra percezione ci mette in comunicazione colle sostanze, noi deducemmo la classificazione suprema di tutte le sostanze relative alla cognizione dell'uomo, cioè di quelle sostanze di cui l'uomo pensa e parla, o può pensare e parlare, riducendosi tutte a sostanze-principio, e sostanze-termine.

Ora dello spirito proprio che noi percepiamo come sostanza-principio, dovremo ragionare più sotto, secondo le vedute ontologiche. Qui parleremo del corpo, che noi percepiamo come sostanza-termine.

CAPO XVIII.

DELLA SOSTANZA CORPOREA, QUALE È DATA NELLA PERCEZIONE.

Si deve distinguere fra la percezione de' corpi dataci mediante le speciali sensazioni organiche; e la percezione immediata che lo spirito fa del proprio corpo, al quale è individualmente unito.

Quella, detta da noi percezione extra-soggettiva, ci fa accorti che esiste un corpo extra-soggettivo, non congiunto a noi soggetto; questa, chiamata soggettiva, ha per suo proprio termine un corpo così aderente allo spirito nostro percipiente, che per essa il principio s'individua, onde tal corpo chiamasi soggettivo.

La sostanza che serve di *base conoscibile* a tutte le notizie che noi possiamo avere intorno ai corpi, è data dalla percezione soggettiva; a quella si riferisce, in quella si riduce anche

Digitized by Google

l'extra-soggettiva. E però la sostanza corporea si percepisce immediatamente nella percezione del corpo nostro proprio, anteriore a tutte le sensazioni organiche speciali. Ma questo è difficile a intendersi per la ragione, che la percezione immediata del nostro proprio corpo non attira da sè sola la nostra attenzione e riflessione, che viene suscitata e scossa dalle sensazioni organiche, o per dir meglio dal sentimento de' bisogni che con esse insieme si manifestano.

Come poi le speciali sensazioni organiche s'appoggino e si riferiscano al sentimento fondamentale del proprio nostro corpo, fu da noi detto altrove, segnatamente dove dimostrammo l'identità dell'esteso di quel sentimento, che è esteso solido, e di quello che per lo più presentano le superficie terminative di quel solido. Ma poichè lo spazio misurato non è che il modo della realità corporea, e non propriamente lo stoffo di questa realità; perciò egli è necessario che noi qui consideriamo, come le sensazioni speciali organiche si riferiscano al corpo nostro sentito immediatamente e fondamentalmente, non solo rispetto allo spazio che occupano (alla forma), ma ben ancora rispetto allo stoffo della corporea natura (alla materia).

A tal fine noi osserviamo che tutte le sensazioni speciali organiche ci danno dei *sentiti*, che non possono esser altro che *modificazioni del sentito fondamentale* (1). Questa proposizione

---

(1) Il sintesismo fra il corpo sentito, e il principio senziente fu conosciuto dagli antichi, ma non chiamato con questo nome. S. Tommaso d'Aquino, premendo le vestigia di Aristotele, dice che il *corpo sensibile* è più nobile dell'*organo animale*, perchè quello è in atto, questo in potenza (S. I, LXXXIV, VI, ad 2.m). Ora tale sentenza è affine a quell'altra che « l'anima sensitiva è l'atto del corpo vivente ». Il corpo sensibile si considerava dunque come l'atto dell'organo sensorio, come unito necessariamente a lui, giacchè l'atto è unito alla potenza, forma con essa un *quid unum*. La sola differenza del nostro linguaggio dall'aristotelico sta in questo, che noi non diciamo il *corpo sensibile* atto dell'organo sensorio, ma *termine* dell'atto di questo. Così esprimendoci, non si può più confondere il corpo coll'anima che è il principio sensitivo: sono due cose unite, ma non confuse, o ridotte ad un solo soggetto.

Digitized by Google

sembra manifesta col solo enunciarsi, essendo un fatto, che quando io provo una sensazione organica qualsiasi, il mio sentimento è modificato. Quindi convien dire, che tutte le sensazioni speciali sieno virtualmente contenute nel sentimento fondamentale, e in esso quasi latenti. Il qual concetto, se si analizza, trovasi che due cose racchiude. Poichè il sentimento fondamentale consta 1° d'un principio senziente, 2° d'un termine, che nel caso nostro è un esteso. Ora nel *principio senziente* forz'è ammettere la virtù di tutto ciò che cade nel suo termine, e così si può dire che nella virtù del principio senziente sieno virtualmente contenute le sensazioni speciali ed accidentali, estendendosi quella virtù a queste. Ma della virtù del principio senziente noi dobbiamo parlare in appresso. Il termine esteso poi è suscettivo di varie modificazioni per aggiunta o diminuizione di parti (con che s'aumenta o diminuisce il termine esteso del sentimento fondamentale), per movimenti intestini di confricazione (i quali sembra che debbano essere accompagnati da sensioni, non appartenenti necessariamente allo stesso individuo), e per movimenti organici a cui rispondono le sensioni accidentali del principio senziente individuato. Tutte queste modificazioni e alterazioni del termine esteso dipendono dalla relazione della forza corporea collo spazio, e dalle leggi del movimento. Il termine esteso (corpo e spazio) adunque è suscettivo di tali modificazioni; e queste (o per dir meglio le organiche) nel principio soggettivo sono altrettante sensioni, benchè nel termine considerato come extra-soggettivo sieno movimenti. Si può dunque dire

1.° che le sensioni organiche sieno virtualmente nel termine esteso in quanto egli esiste nel principio senziente, e non in quanto si considera da questo diviso: benchè la causa che determina quelle modificazioni sia extra-soggettiva.

2.° che le dette sensioni sieno virtualmente contenute nel principio senziente, in quanto questo si considera come suscettivo d'essere unito al suo termine, e di subire le leggi con cui

Digitized by Google

questo si modifica: leggi, come dicevamo, indipendenti dal soggetto, considerato in quella passività ch'egli mostra nel sentire.

Le sensioni speciali sono dunque in uno stato di *virtualità rimota* nel principio senziente, e in uno stato di *virtualità prossima* nel termine permanentemente sentito, e dico sentito perchè ciò esprime esistenza del termine nel principio. La causa poi che le determina all'atto non è nè nel principio senziente, nè nel termine sentito, ma in una potenza extra-soggettiva.

Ma se si cerca dove stia la ragione e quasi la propria sede di questa virtualità, convien riporla nella natura certamente misteriosa del principio senziente; in quel primo fatto dell'unione sostanziale del *principio senziente* e del *termine sentito*, in questo sintesismo dove sta la genesi contemporanea de' due termini, il senziente ed il sentito. Non si prenda il sentito come nulla di extra-soggettivo, ma puramente come sentito. Come tale, egli è vero ciò che altrove dicemmo, il principio senziente non essere per se stesso limitato, ma limitarsi dal solo termine sentito: quello non essere tuttavia per sè nulla, ma essere una energia, e anzi perciò una energia illimitata, ma potenziale; l'atto della quale non ha luogo se non a condizione che sia dato il termine, che colla sua limitazione lo limita.

Il concetto di questa potenzialità illimitata del principio senziente, degno è che si svolga. Poichè porge alla mente questa difficoltà. Se non ci ha termine alcuno, non ci ha neppure un principio senziente, no 'l si può più pensare, e in tal caso sparisce anche ogni virtualità. Ma se ci ha un termine sentito, allora ci ha l'atto della sensazione, e non più la mera virtualità. Dunque questo concetto di virtualità è un vano impaccio dell'immaginazione, e non più. — Questo argomento non calza: rimane tuttavia necessario il concetto di virtualità, per la ragione seguente. Quando il principio senziente ha un suo termine e però esiste, l'osservazione del fatto dimostra ch'egli ha un'energia sua propria per la quale egli agisce siffattamente,

Digitized by Google

che l'efficacia della sua azione non può venirgli dal termine, benchè il termine sia condizione di sua esistenza. Ora l'osservazione attenta del fatto dimostra parimente, che il principio senziente conserva spesso la sua identità, l'identica energia sua propria radicale anche quando il suo termine si modifica. Se adunque il principio senziente, che ora sente una cosa che non sentiva prima, è perfettamente identico a quello che era quando non sentiva quella cosa, ne viene per legittima conseguenza che quel principio, prima ancora di sentire attualmente quella cosa, la sentiva virtualmente, avea la virtù di sentirla; poichè se non avesse avuto questa virtù non l'avrebbe sentita.

Ma che cosa vuol dire avere la virtù di sentir quella cosa? che cosa vuol dir sentirla virtualmente? — Se per sentire virtualmente s'intendesse non sentire niente affatto, dimodochè vi avesse un passaggio fra il non sentire affatto, e il sentire attualmente; in tal caso colla nuova sensazione sorgerebbe un principio nuovo di sentire, non resterebbe il precedente identico; la sensazione nuova non sarebbe modificazione di un sentimento precedente, sarebbe un sentimento del tutto nuovo ella stessa: ella non si raggiungerebbe a nulla; insomma toglierebbe l'identità del principio senziente. Convien dunque dire che la nuova sensazione preesiste in un altro modo, quasi nascosta e confusa in un sentimento maggiore, in quel sentimento che costituisce l'energia propria del principio senziente. Tale è il concetto dato dall'osservazione accurata del fatto della virtualità sensitiva.

Secondo questo concetto un principio senziente, un soggetto, contiene in sè (sentimento fondamentale) tutte le sensazioni, di cui è suscettivo restando identico; ma le contiene indistinte, fuse insieme, senza l'ultima perfezione dell'atto, in un primo grado di atto, a cui solo manca l'ultimazione. Laonde, se si considera quale operazione si faccia nell'anima nostra allorchè noi ascoltiamo un concerto di musica, converrà dire che tutta quell'armonia che si sente si sveglia ed eccita nell'anima stessa,

Digitized by Google

dove si trovava latente; ella dimorava nel sentimento fondamentale e sostanziale adunata insieme e fusa con tutte le altre possibili sensazioni formanti un sentimento solo, che è appunto il fondamentale, manchevole dell'atto ultimo e distinto, al quale venne provocato dall'organico eccitamento. E lo stesso si dica di tutte le altre maniere di sensazione.

In qual maniera un ente identico possa essere suscettivo di varii gradi di attualità, e però come gli atti secondi si rannestino a' primi, e come cessando questi rimanga nell'ente un'attualità che è maggiore di quella propria dell'atto primo, minore di quella propria dell'atto secondo, noi ragioneremo a luogo più opportuno.

Intanto dalle cose dette apparisce, che le sensazioni accidentali sono congiunte colla sostanza spirituale (sentimento fondamentale); ch'esse suppongono questa, che questa contiene quelle virtualmente, e che quelle sono modificazioni del termine di questa. Pei quali legami l'intendimento va facilmente dalle modificazioni sensibili alla sostanza senziente, e considera questa come il nucleo o sostrato di quelle; benchè l'unione di quelle con questa non possa essere rappresentata con accuratezza nè dalla similitudine d'un nocciolo congiunto alla polpa, nè da quella d'una cosa dura che sta sotto e ne sostiene una molle, come lo scheletro che sostiene le carni.

Ma perciocchè oltre la sensazione, che accusa un ente spirituale cioè senziente (sostanza principio), cade ancora nell'esperienza nostra una forza extra-soggettiva che accusa un ente materiale (sostanza termine); perciò vediamo come lo spirito vada dalla sensazione esteriore a percepire un ente reale, un corpo. Il passaggio che fa lo spirito dal sentito al pensato, dal fenomeno sensibile al concetto dell'ente, è della stessa natura tanto se egli va dalla sensazione all'ente reale spirituale, quanto se egli va dalla forza extra-soggettiva, che nella sensazione è contenuta, all'ente reale corporeo. Onde di questo solo ora noi parleremo; massimamente che su questo nascono quelle male intelligenze che tolgono la concordia delle opinioni.

Digitized by Google

CAPO XIX.

DELLA DIFFERENZA FRA LA REALITÀ E L'ENTE.

Io ho più volte segnalato come alto e difficile passo nel cammino della Filosofia l'acquistarsi il giusto concetto del *sentimento mero,* cioè non pensato, non accompagnato dal pensiero.

Una prova della difficoltà di ben osservare che cosa sia il sentimento mero (poichè la difficoltà si riduce sempre nella filosofia dello spirito a bene *osservare*) si è il vedere come molti anche dotti scrittori, lungi dall'afferrare la vera natura della sensazione, la concepiscono sempre mista col pensiero della loro mente, onde accade che vadano lontanissimi dall'intendere lo stato della questione dell'origine delle idee. Diamone un esempio.

Il signor Vincenzo De-Grazia, nel suo esame dei più recenti sistemi (1), mi fa questa obbiezione.

« Il nostro intelletto è illuminato in origine, giusta il Rosmini,
« dall'idea dell'ente in universale, ossia dall'idea astratta di
« esistenza. Accordando in questo momento la legittimità di
« tale idea, tutto il lume ch'essa ci darà, non è più che la
« possibilità della esistenza: saremo certi non essere impossi-
« bile, che si realizzi l'esistenza, che la nostra mente apprende
« idealmente con intuito perenne. Per passare dalla possibilità
« dell'esistere all'attuale esistere, v'è uopo di altro mezzo; e
« l'Autore ci addita le nostre sensazioni. Così le sensazioni ci
« danno l'attuale esistenza, la possibilità di esistere è da noi
« appresa *a priori.* Se sono veri i due canoni anzidetti, l'idea
« preesistente della possibilità non vale a farci conoscere la
« nostra esistenza, ed è superflua, dopo che nelle nostre mo-
« dificazioni abbiamo appresa la nostra esistenza ».

In questa obbiezione l'autore suppone per accordato che « le sensazioni ci dieno l'attuale esistenza », e non s'avvede che tutta la teoria da me esposta intorno l'origine delle idee è volta per l'opposto a provare che « le sensazioni non ci dieno l'at-

(1) Inserito nel *Progresso* di Napoli, quaderno 76, marzo e aprile 1846.

Digitized by Google

tuale esistenza », di maniera che lo stato della questione che può esser trattata fra me e la scuola Galluppiana, e ancor più in generale fra me e i sensisti di qualsivoglia scuola, consiste unicamente a vedere: « se le sensazioni da sè sole dieno alla mente l'attuale esistenza ». Egli è certo che se si accorda che le mere sensazioni diano l'attuale esistenza come oggetto della mente, l'idea preesistente della possibilità, e con più esattezza convien dire dell'*esistenza* senza più, è « superflua dopo che nelle nostre modificazioni abbiamo appresa la nostra esistenza ». Questa conseguenza è tanto ovvia, che sarebbe veramente maraviglia il pensare che un autore qualsiasi la potesse negare, o non vedere.

Ma dicono i sensisti e i Galluppiani: « E che? le sensazioni non esistono forse? non contengono l'esistenza? e se la contengono, perchè la mente non la riceverà da esse senza più? » Io ripeto, che questa appunto è la questione da discutere, che in saper ciò giace il nodo dell'Ideologia, e che questo nodo è tanto difficile, che fin qui non fu pur veduto da' sensisti e dai Galluppiani, i quali danno la questione per decisa, e credono che la loro decisione sia accordata dall'avversario, e così tirano avanti argomentando contro di lui, e trionfandone: facile trionfo, perocchè egli è troppo facile il supporre fin da principio risoluto quello su cui si questiona, e poi conchiudere che dunque ha torto l'avversario che tiene l'opposto. Mettiamo dunque ancora in luce la difficoltà e procuriamo di bene afferrarla, acciocchè non ci scappi più di mano.

« Le sensazioni non hanno esse l'esistenza »? Rispondo di sì, se si parla di *esistenza–soggettiva* e particolare; e vi rispondo di no, se si parla di *esistenza oggettiva*. Questi sono i due modi categorici dell'ente, che conviene perpetuamente distinguere; e chi non sa OSSERVARE questi due modi, cessi dallo studio della filosofia. Quando la mente pensa un *oggetto sensibile*, allora ella ha presente l'esistenza come un oggetto, l'esistenza oggettiva. Quest'oggetto è l'essenza dell'esistenza, e se l'oggetto è sensibile, ella non solo vede l'essenza mera dell'esistenza, ma

Digitized by Google

di più CONGIUNTAMENTE ad essa vede la determinazione sensibile, la quale determinazione non potrebbe vederla senza l'oggetto determinato, dal quale può bensì prescindere per l'astrazione, ma non cacciarlo dalla mente, non prescinderne col pensiero completo (*Psicologia*, Vol. 2.°, n. 1372, sqq.).

Sia adunque pure accordato che le sensazioni abbiano un'esistenza soggettiva; ma questa esistenza soggettiva non è mica l'esistenza che hanno le sensazioni nella mente; ma sì fuori di essa. Come entrano esse nella mente? Quello che si tratta di spiegare si è come l'esistenza soggettiva, per la quale le sensazioni sono, ma non sono nella mente, possa entrare nella mente e divenire oggettiva. I sensisti e i Galluppiani non trovano alcuna necessità di spiegar questo: essi pensano che le sensazioni, pel fatto stesso di essere sensazioni, sieno anche pensate; o se pongono una facoltà di pensare al di fuori delle sensazioni, non credono necessario spiegare il modo, onde questa facoltà pensa le sensazioni, o il sensibile; contentandosi di dire che le pensa e nulla più. Ora se voglion questo, tal sia di loro; ma non entrino più in disputa con esso noi, perocchè la nostra questione è appunto quella che essi trasandano, quella che essi non trattano, che non voglion trattare.

Noi dunque trattiamo una questione nuova, a cui i sensisti ed i Galluppiani non arrivano; e siamo lontanissimi dall'accordare, come si dà a credere il signor De-Grazia, che le sensazioni ci dieno l'attuale esistenza; poichè l'esistenza non è a noi data, s'ella non è data alla nostra mente; e l'esistenza data alla nostra mente è l'esistenza-oggetto; la quale non è quella delle sensazioni, che è un'esistenza soggettiva, relativa al soggetto (al principio senziente) e nulla più, ond'esse non possono dare quello che non hanno. Noi diciamo che questo è essenziale alla mente e al pensiero, d'avere per termine un'esistenza oggettiva, un ente oggetto; e che la mente non può pensare l'esistenza soggettiva della sensazione o del sensibile, se non nell'esistenza oggettiva, ossia nell'ente oggetto, e però mediante questa; diciamo dunque, che dee precedere nello spirito l'esistenza

Digitized by Google

tuale esistenza », di maniera che lo stato della questione che può esser trattata fra me e la scuola Galluppiana, e ancor più in generale fra me e i sensisti di qualsivoglia scuola, consiste unicamente a vedere: « se le sensazioni da sè sole dieno alla mente l'attuale esistenza ». Egli è certo che se si accorda che le mere sensazioni diano l'attuale esistenza come oggetto della mente, l'idea preesistente della possibilità, e con più esattezza convien dire dell'*esistenza* senza più, è « superflua dopo che nelle nostre modificazioni abbiamo appresa la nostra esistenza ». Questa conseguenza è tanto ovvia, che sarebbe veramente maraviglia il pensare che un autore qualsiasi la potesse negare, o non vedere.

Ma dicono i sensisti e i Galluppiani: « E che? le sensazioni non esistono forse? non contengono l'esistenza? e se la contengono, perchè la mente non la riceverà da esse senza più? » Io ripeto, che questa appunto è la questione da discutere, che in saper ciò giace il nodo dell'Ideologia, e che questo nodo è tanto difficile, che fin qui non fu pur veduto da' sensisti e dai Galluppiani, i quali danno la questione per decisa, e credono che la loro decisione sia accordata dall'avversario, e così tirano avanti argomentando contro di lui, e trionfandone: facile trionfo, perocchè egli è troppo facile il supporre fin da principio risoluto quello su cui si questiona, e poi conchiudere che dunque ha torto l'avversario che tiene l'opposto. Mettiamo dunque ancora in luce la difficoltà e procuriamo di bene afferrarla, acciocchè non ci scappi più di mano.

« Le sensazioni non hanno esse l'esistenza »? Rispondo di sì, se si parla di *esistenza-soggettiva* e particolare; e vi rispondo di no, se si parla di *esistenza oggettiva*. Questi sono i due modi categorici dell'ente, che conviene perpetuamente distinguere; e chi non sa OSSERVARE questi due modi, cessi dallo studio della filosofia. Quando la mente pensa un *oggetto sensibile*, allora ella ha presente l'esistenza come un oggetto, l'esistenza oggettiva. Quest'oggetto è l'essenza dell'esistenza, e se l'oggetto è sensibile, ella non solo vede l'essenza mera dell'esistenza, ma

Digitized by Google

di più CONGIUNTAMENTE ad essa vede la determinazione sensibile, la quale determinazione non potrebbe vederla senza l'oggetto determinato, dal quale può bensì prescindere per l'astrazione, ma non cacciarlo dalla mente, non prescinderne col pensiero completo (*Psicologia*, Vol. 2.°, n. 1372, sqq.).

Sia adunque pure accordato che le sensazioni abbiano un'esistenza soggettiva; ma questa esistenza soggettiva non è mica l'esistenza che hanno le sensazioni nella mente; ma sì fuori di essa. Come entrano esse nella mente? Quello che si tratta di spiegare si è come l'esistenza soggettiva, per la quale le sensazioni sono, ma non sono nella mente, possa entrare nella mente e divenire oggettiva. I sensisti e i Galluppiani non trovano alcuna necessità di spiegar questo: essi pensano che le sensazioni, pel fatto stesso di essere sensazioni, sieno anche pensate; o se pongono una facoltà di pensare al di fuori delle sensazioni, non credono necessario spiegare il modo, onde questa facoltà pensa le sensazioni, o il sensibile; contentandosi di dire che le pensa e nulla più. Ora se voglion questo, tal sia di loro; ma non entrino più in disputa con esso noi, perocchè la nostra questione è appunto quella che essi trasandano, quella che essi non trattano, che non voglion trattare.

Noi dunque trattiamo una questione nuova, a cui i sensisti ed i Galluppiani non arrivano; e siamo lontanissimi dall'accordare, come si dà a credere il signor De-Grazia, che le sensazioni ci dieno l'attuale esistenza; poichè l'esistenza non è a noi data, s'ella non è data alla nostra mente; e l'esistenza data alla nostra mente è l'esistenza-oggetto; la quale non è quella delle sensazioni, che è un'esistenza soggettiva, relativa al soggetto (al principio senziente) e nulla più, ond'esse non possono dare quello che non hanno. Noi diciamo che questo è essenziale alla mente e al pensiero, d'avere per termine un'esistenza oggettiva, un ente oggetto; e che la mente non può pensare l'esistenza soggettiva della sensazione o del sensibile, se non nell'esistenza oggettiva, ossia nell'ente oggetto, e però mediante questa; diciamo dunque, che dee precedere nello spirito l'esistenza

Digitized by Google

oggettiva, e che allora solamente egli ha la facoltà di pensare, perchè ha il mezzo in cui e per cui può apprendere quello che è soggettivo; e il dir questo è quanto un dire, che la facoltà cogitativa si forma mediante l'intuizione dell'essere oggetto. Il che se si vuol porre in altre parole ancora (giacchè il variare l'espressione può giovare a render più facile a cogliere quanto noi vogliam dire in argomento sì sottile), noi riduciamo la questione a questa domanda: « Allorquando lo spirito pensa un sensibile, l'oggetto del suo pensiero è egli nè più nè meno il sensibile come sensibile? ovvero sia quell'oggetto ha un elemento di più, che manca nel mero sensibile precisamente come sensibile »?

La risposta dipende unicamente dal saper osservare qual sia l'oggetto sensibile del pensiero, dal saper osservare che cosa in esso si contiene, se nulla di più che il sensibile mero, il mero soggettivo, ovvero qualche altra cosa non soggettiva. Tutto qui si riduce all'osservazione, all'analisi del sensibile pensato; e quest'osservazione, quest'analisi è l'opera difficile a farsi; è quella che i sensisti e i Galluppiani certamente non fanno, nè s'accorgono pure di dover fare.

Ora per venirne a capo, e aiutare l'osservazione anche con le forze del ragionamento, noi poniamo per principio che ogni diversità che si trova fra il termine del pensiero, e la sensazione precisa dal pensiero, è un elemento da questa non somministrato, il quale deve essere spiegato. Ma egli è manifesto che ci ha gran differenza (più veramente opposizione) fra un sensibile che si contempla come *oggetto;* e un sensibile che non è oggetto, ma è soggetto o *soggettivo*, cioè appartenenza del soggetto. Dunque l'essere oggetto non è dato dalla sensazione, dal sensibile. Di più analizziamo il sensibile-oggetto. Il sensibile come oggetto può essere affermato o no. Dunque l'affermazione non entra a costituire la natura del sensibile-oggetto. L'essenza dunque del sensibile-oggetto è scevra di affermazione. Ma se io penso un oggetto-sensibile senz'alcuna affermazione, egli è tale che io gli posso, volendo, applicare il predicato di possibile, e di

universale. Or l'universale non è dato dalla sensazione, perchè essa è essenzialmente particolare; nè pure è dato il possibile, perchè il possibile non si limita ad alcuna sensazione individua, e una sensazione-individua non è mica il possibile d'un'altra sensazione. L'oggetto dunque non è dato dalla sensazione. Dunque è dato altronde alla mente. Ma l'*oggetto* è l'ente, l'ente in universale; altramente l'oggetto dato alla mente sarebbe nulla. Dunque la mente non riceve dalla sensazione l'ente in universale; ma intuisce quest'ente con indipendenza da quella: e quest'intuizione è la condizione antecedente, è, se si vuole così, la prenozione, colla quale ella può pensare il sensibile, e la sensazione: li può pensare perchè coll'intuito oggettivo può oggettivarli, ossia vestire a mo' di oggetto il soggetto od il soggettivo: vedere il soggetto particolare nell'oggetto universale. Ed è questo appunto, che dimostra che alla facoltà di pensare non sommnistra ogni cosa il sentimento, perchè quella facoltà, pur col primo suo atto, va al di là del sentimento e della sensazione.

Niuno può afferrare questa teoria se non giunge coll'osservazione della mente a riconoscere, che in ogni percezione intellettiva trovasi, come principale elemento, l'universale, il possibile, l'oggetto.

Di che si vuol conchiudere, che il sentito o il sentimento può dirsi *realità*, non ancora *ente;* perocchè quest'ultima espressione acchiude l'oggetto, giacchè l'istituzione della parola *ente* ha in vista il pensato, ossia l'oggetto della mente. In una parola, la *realità* non è l'ente, ma ella è un *modo* categorico dell'ente, uno dei modi nei quali è l'ente, e che si dividono da lui per astrazione, assegnandogli un vocabolo che ne esprime il concetto,

CAPO XX.

DELLA DIFFERENZA FRA LA SOSTANZA E L'ENTE REALE.

La quale distinzione fra l'*ente* e la *realità*, è necessarissima all'Ontologia: senza di essa, questa aberra in una continua anfibologia.

Digitized by Google

Del pari è necessaria quest'altra fra la *sostanza*, e l'*ente reale*. Perocchè la sostanza esprime un *reale*, il quale ha quell'atto primo che gli abbisogna perchè sia concepito per un ente, mediante l'idea a cui egli si unisce nella mente che il pensa.

E nel vero la sostanza fu da noi definita: quell'elemento che si ravvisa colla mente siccome primo e base a cui s'attengono tutti gli altri in un dato ente, o in altre parole « l'atto pel quale sono le essenze specifiche », le quali non sono già per gli accidenti, ma per quell'atto nel quale e pel quale questi sono, il quale atto si chiama sostanza.

Ora in quel reale che viene pensato dalla mente siccome un ente, ella distingue un elemento primo, nel quale e pel quale sono gli altri, che perciò si chiamano accidenti; e quel primo è la sostanza. Così, nel sentimento proprio, l'uomo trova un atto che rimane identico, mentre altri atti si cangiano, e quello è il sentimento–sostanza; questi sono accidentali modificazioni. Del pari, ne' corpi percepiti la *forza* che agisce sull'anima producendovi il fenomeno dell'estensione, tien luogo di sostanza; e così pure quella *forza* che modifica quella sostanza, è sostanza; perocchè la forza che agendo nell'anima vi produce l'estensione sentita, e quella altresì che la modifica, sono entrambi quella prima cosa che si pensa in ciò che si chiama corpo; e le mutazioni che ne nascono sono accidenti, che per quella forza s'intendono, e si concepiscono.

Di che apparisce che la distinzione fra *sostanza* ed *accidenti* proviene dalla *forma reale* dell'ente, e dalla limitazione a cui questo soggiace.

Quindi nel sentimento e in ciò che cade nel sentimento, che sono i due generi del reale, si distingue la *sostanza* e l'*accidente*; e però queste entità soggettive non sono conoscibili per se stesse, perchè non sono enti, ma hanno bisogno, acciocchè sieno alla mente, di venire oggettivate, cioè vedute nell'ente, che è essenzialmente oggetto della mente, il che è quanto dire uniti coll'ente, col quale, e colla mente sintesiz-

Digitized by Google

zano (1). Quando adunque la sostanza s'unisce all'ente-oggetto; allora ella è divenuta ente; e gli accidenti sono divenuti così modificazioni variabili dell'*ente*.

Che se vi avesse un primo atto di sentimento, il quale per l'essenza sua fosse nella mente, cioè fosse unito all'idea, questo sarebbe ente per sè, inteso per la sua essenza. E tale è Dio. Nel quale ciò stesso che è soggetto, è anche oggetto; onde il soggetto è per sè intelligibile, e non ha bisogno di venire oggettivato. Laonde la divina sostanza non può certamente esser fuori dell'ordine soggettivo (perchè il solo oggetto senza soggetto, benchè cosa divina, non è ancora Dio); ma essa non è puramente *sostanza*, ma è ad un tempo *ente*, anzi è l'Ente.

Che se la parola *sostanza* si prende in modo da acchiudervi la relazione coll'accidente, non si può più applicare quella parola con proprietà a Dio, a cui spetta solo quella di Ente, o di Essere (e veramente Dio è puro essere). Laonde a diritta ragione fu proibito in qualche Concilio il dire che Iddio sia una *sostanza* in senso proprio, potendosi egli chiamare sostanza solo in senso analogico.

CAPO XXI.

TEORIA DELLA RAPPRESENTAZIONE.

Le quali cose ci mettono in istato di dare la teoria della rappresentazione.

Vi ha un'opinione comune, che tutto ciò che la mente intende, l'intenda per via di rappresentazione, con che si vuol dire, che il pensiero non coglie gli oggetti stessi, ma qualche altra cosa che glieli rappresenta, la qual cosa dicesi idea. Noi abbiamo

(1) Conviene por mente che la parola *ente* indica propriamente l'oggetto della mente, e però il principio di ogni cognito. Ora niente può essere senza il suo principio. Si dirà, che tutti i nomi hanno una significazione oggettiva, perhè sono imposti a indicare gli oggetti della mente. Vero; ma alcuni *nomi*, significando le cose in un *modo* oggettivo, non significano sempre oggetti, ma talora soggetti, che si dicono oggettivati, appunto pel modo nel quale la mente li pensa, pensandoli ella nell'oggetto.

Digitized by Google

mostrato in più luoghi l'erroneità di questa opinione; della quale tuttavia non si sanno interamente svestire i filosofi principalmente tedeschi, che fanno tanto uso di questa parola, rappresentazione (*Darstellung*). Non vogliamo ora ripetere il detto, ma solo succintamente indicare sotto quale aspetto abbia luogo una specie di rappresentazione nell'atto cogitativo.

Dico una specie di rappresentazione, poichè niuna rappresentazione vera ci cade, ma solo qualche cosa di somigliante, a cui si può riserbare il nome di rappresentazione, d'uso sì frequente, per evitare, quant'è possibile, il neologismo.

Questa cotal rappresentazione, che si rinviene nel pensiero, è di due maniere: l'una consiste nel servigio che presta l'idea al conoscimento dell'ente reale; l'altra consiste nel servigio che presta il sentimento e la sensazione al conoscimento trascendentale dell'ente reale corporeo. Parliamo d'entrambi queste maniere di rappresentazione cogitativa.

L'idea fa conoscere l'essenza della cosa, ma non, da sè sola, la sussistenza. Pure la cosa sussistente non si conosce senza prima averne conosciuta l'essenza, cioè senza averne l'idea (si parla di una priorità logica). Quindi è che si suol dire, che l'idea, la quale certo non è la cosa sussistente, la rappresenti. Secondo questa maniera di parlare, il primo immediato termine della cognizione è l'essenza, la quale non è, come si diceva, la cosa sussistente, ma è solo rappresentativa di questa, n'è per così dire il suo ritratto. Onde fa bisogno un altro atto, col quale lo spirito passi dal rappresentativo al rappresentato, dal ritratto a ciò di cui il ritratto è. E questo secondo atto è appunto quello, che noi chiamiamo *affermazione*, il quale non si può fare senza apprendere la realità sensibile, come non si può, al vedere un ritratto, sapere se sussista la persona ritratta; la qual cognizione non dal ritratto, ma altronde si deve raccogliere. Nè si dica che, essendo l'*essenza* e la *sussistenza* cose diverse, non può l'una, come cosa, esser rappresentativa dell'altra, come cosa; perocchè la sussistenza non s'intende da sè sola, ma unita individuamente coll'essenza, di maniera che l'essenza intuita da

Digitized by Google

sè è identica coll'essenza del sussistente; quasi direi come la forma della casa è identica nel disegno, e nella casa reale. Quale dunque sia la natura di questa rappresentazione cogitativa, non si deve spiegare per via di esempi materiali, ma conoscerlo meditando la stessa relazione che unisce l'essenza colla sussistenza.

Veniamo or alla seconda maniera di *rappresentazione*, che nel pensiero umano si può osservare; ed è quella, nella quale il sentimento e la sensazione si prendono come rappresentanti, e l'*ente reale* come rappresentato.

Qui si debbono distinguer più cose.

Primieramente quel sentimento primo e sempre identico che costituisce la sostanza spirituale, non è già rappresentativo di questa sostanza, perchè anzi è dessa medesima. Onde qui non si dà rappresentazione.

Ma altro è la *sostanza* abbiam detto, altro l'*ente reale*.

Questo ente reale è la sostanza stessa, che sintesizza colla mente, e in questa unione essenziale di lei colla mente trovasi unita all'ente-oggetto. Quest'ente reale (nel caso nostro, lo spirito) è conosciuto ancora immediatamente dalla mente senza intervento d'alcuna rappresentazione.

Ma dopo di ciò sopravviene il ragionamento dialettico trascendentale, il quale vede che il sentimento finito è un relativo, il quale, come tale, non s'identifica coll'ente assoluto. Questo ragionamento trasporta dunque il pensiero dalla sostanza finita all'ente assoluto ; ed è allora, che quella diviene come una rappresentazione, o più veramente un vestigio, un geroglifico di questo. Questa specie di *rappresentazione* appartiene dunque unicamente al pensiero trascendente, ed è quella di cui accenna l'Apostolo, dove dice: *Videmus nunc per speculum, in aenigmate.*

Le sensazioni, considerate quali modificazioni dello spirito, non lo rappresentano, appunto perchè sono modificazioni, e però non mai sole, ma unite al sentimento sostanziale, nè prime nell'ordine logico.

All'incontro il sentito corporeo rappresenta il corpo, perchè quantunque egli abbia natura di termine, tuttavia egli cade

Digitized by Google

nell'immediata nostra cognizione come primo e solo, giacchè il principio che risponde a quel termine ci rimane occulto, non cadendo nella nostra percezione. Ma dobbiamo spiegare in che senso lo rappresenti.

Nel sentito convien distinguere due elementi, la *forza* e *il tocco del sentimento*. Per forza intendo quella virtù che modifica lo stato di un altro ente. Ora vi ha una forza che modifica il principio senziente producendo in lui il fenomeno dell'esteso: vi ha pure una forza che modifica questo esteso. Non potendosi conoscere la forza che dal suo effetto, la nozione della forza è relativa, cioè si conosce nell'effetto. Vero è ch'ella suppone un ente soggetto a cui appartenga, ma trattandosi dei corpi, questo ente soggetto della forza corporea si rimane straniero alla nostra percezione, e tutto ciò che noi conosciamo è unicamente la forza. Questa forza, come prima ed unica cosa cadente nella cognizione nostra, diviene per noi la sostanza corporea, e quindi il corpo. Così il corpo noi lo conosciamo immediatamente, e non per mezzo di alcuna rappresentazione.

Ma questa cognizione è relativa, anche per esser ella cognizione di una sostanza termine: e desunta dall'effetto. Ora questo effetto essendo doppio, poichè un effetto è quello che la forza produce in noi producendoci il fenomeno dell'esteso, e un altro effetto è quello che la forza produce nell'esteso stesso (modificazioni che un corpo riceve dall'altro), perciò la sostanza corporea ha come due basi, che la farebbero parere due sostanze, onde si ha la distinzione fra il corpo soggettivo e il corpo extra-soggettivo. Ma colla riflessione poi si trova che trattasi d'una sola sostanza, la quale prende in noi due forme a cagione ch'essa si conosce come termine, e non come principio, e il termine è doppio benchè il principio sia unico. In qualche maniera si potrebbe dire, che le due forme sostanziali nelle quali conosciamo il corpo, sieno rappresentative dell'unica sostanza corporea.

Una forza diffusa nell'estensione esprime il concetto del corpo, che hanno comunemente gli uomini. Al qual concetto se si

Digitized by Google

applica la dialettica trascendentale, questa conduce al di là della sostanza termine, e trova un ente soggettivo principio. Ma di questo non altro si conosce che l'esistenza con tale ragionamento, e però il comune concetto di corpo diviene così rappresentativo di questo ente trascendente, diviene vicario di lui nella mente nostra, quantunque la cognizione che ce ne dà non sia più che proporzionale e negativa.

Ma veniamo alle sensazioni organiche. Ciascuna specie ha un diverso tocco di sentimento. Ora i diversi tocchi del sentimento, appunto perchè diversi, ed effetti della forza stessa, non la esauriscono. E tuttavia valgono a rappresentarla nel nostro spirito. Così le immagini visive ci mettono innanzi allo spirito i corpi (e lo stesso si può dire delle altre sensazioni degli organi sensorj). Ma questi corpi, che abbiamo innanzi in virtù delle immagini, non sono le immagini stesse; che se fossero, ciascuna immagine, e più generalmente ciascun sentito organico, sarebbe un corpo. All' incontro sappiamo che uno stesso corpo produce innumerevoli immagini, come pure sensazioni tattili, acustiche ecc. Dunque altro è il corpo, ed altro sono i sentiti organici. Ma questi li prendiamo pel corpo stesso, cioè per la forza che tutte quelle sensazioni produce. Quelli adunque ci fanno conoscere i corpi per una cotale rappresentazione. Questa rappresentazione non è però uguale a quella per la quale un ritratto ci fa conoscere la persona ritratta, perocchè nè il ritratto è l'effetto della persona ritratta,nè in quello vi ha nulla dell'attività reale di questa. All'incontro la sensazione organica è l'effetto della forza, e tiene in se stessa una parte di questa tuttavia in atto. In questo modo adunque le sensazioni organiche rappresentano la sostanza corporea. Nè la rappresentano come un incognito, ma come un cognito; perocchè la sostanza corporea, che è la forza che abbiam descritta, è a noi cognita nel sentimento fondamentale. Le sensazioni adunque ci fanno riconoscere la presenza di questa forza, e così fanno più del ritratto, il quale, se è di persona conosciuta, ce la richiama bensì alla memoria, ma non ce la fa riconoscer presente.

Digitized by Google

Che se consideriamo i sentiti organici non rispetto alla sostanza corporea, ma rispetto all'ente reale corporeo, molto meno quelli ce lo danno alla mente per immediato, e solo ce lo presentano come rappresentato imperfettamente, quasi segni di cosa segnata. Il segno non giova a richiamare al pensiero se non ciò che già si conosce; e così se la mente già prima non conoscesse l'ente, mai non potrebbe giungere a pensarlo, per quantunque sensazioni si avesse lo spirito: nuova prova della teoria dell'intuizione dell'ente in universale, precedente a tutte le sensazioni organiche.

CAPO XXII.

RIEPILOGO DEGLI ELEMENTI DELL'ENTE REALE, DE' QUALI ABBIAMO FIN QUÌ DISCORSO.

E qui prima d'avanzare il passo, volgiamo addietro lo sguardo. Noi volevamo spiare la natura dell'ente reale, argomento di questo libro, e dovendola spiare ne' concetti che si ha di esso la nostra mente (fuori dei quali concetti nulla noi possiamo spiare), trovammo che l'ente reale risulta da due forme categoriche primitive, le quali sono 1° l'*ente*, che si conosce nell'idea, 2° e la *realità*, che è il sentimento. Noi vedemmo che l'ente senza la realità, non è ancora ente reale, ma semplicemente ente, oggetto. Vedemmo ancora che la *realità* sola è inconoscibile, e non somministra alla mente l'ente, l'esistenza oggettiva. Vedemmo che la realità ha una *relazione essenziale* colla mente, e che perciò non si può concepire la realità sola: concependola poi nella mente, ella sintesizza coll'ente; di maniera che di questo (che è l'ideale), e di quella, si forma dinnanzi alla mente un solo oggetto, che chiamasi ente reale.

Questi sono i due primi elementi, se così si vogliono chiamare, dell'ente reale: veniamo ad analizzare il secondo, cioè il sentimento (ente-soggettivo).

Partiamo dal principio, che conviene rilevar la natura della realità pigliandola quale si mostra ne' primitivi nostri concetti,

Digitized by Google

quasi afferrandola in quel primo ingresso che ella fa nella mente nostra.

Noi nel sentimento abbiamo prima di tutto distinta nna attualità, che per non essere stata nomata fin qui da filosofi, abbiamo appellata lo stoffo del reale; ed ancora un organismo intrinseco al reale, dove la legge del sintesismo più che mai si manifesta. Lo stoffo è come la materia del reale, e a noi è noto per quella comunicazione che abbiamo detta il tocco del sentimento; l'organismo è come la forma onde il reale è distinto e ordinato.

Lo stoffo è semplice, e ogni parte dell'organismo è per così dire materiata da esso. Nell'organismo poi abbiamo distinto due altri elementi di secondo ordine, cioè la sostanza e l'accidente, e le sostanze si compartirono in due classi, quella delle sostanze principio, e quella delle sostanze termine.

Abbiamo poi osservato che le sostanze termine si comunicano a noi con *diversi tocchi di sentimento*, come accade del corpo, che cade nella nostra percezione or con quel tocco che ci dà il concetto di corpo soggettivo, or con quello che ci dà il concetto di corpo extra-soggettivo; ma perocchè è identico il suo *organismo*, si riconosce in entrambi i tocchi la sostanza identica.

Onde, se noi vogliamo ridurre a un piccolo specchio l'analisi fin qui fatta dell'ente reale, avremo la seguente tavoletta che ne dimostra gli elementi.

ENTE REALE

ELEMENTI PRIMI.

I. *Ente-oggetto, Idealità.*

II. *Ente-soggetto, Sentimento, Realità.*

ELEMENTI SECONDI.

A. *Stoffo.*

B. *Organismo.*

ELEMENTI TERZI.

1.° *Sostanza.*

a. *Sostanza-principio.*

b. *Sostanza-termine.*

Digitized by Google

I) *Identità della sostanza–termine.*

II) *Molliplicità delle* basi conoscitive *della stessa sostanza–termine, le quali basi diverse sono formate da un diverso tocco del sentimento sostanziale.*

2.° *Accidenti, ossia modificazioni del sentito–sostanza.*

Ma è da ritenersi che quest'analisi non vale, come abbiamo detto, se non per l'ente reale relativo; giacchè l'assoluto unico e semplicissimo non ammette altra distinzione in sè, che quella categorica dell'ideale, e del reale.

CAPO XXIII.

DELL'IMMAGINAZIONE INTELLETTIVA.

Noi abbiamo fin qui ragionato dell'ente reale a quella maniera. che egli cade nella percezione intellettiva: ora dobbiamo considerarlo come oggetto dell' immaginazione intellettiva. E poichè questa è facoltà poco conosciuta, noi dobbiamo trattenervici intorno più accuratamente.

Art. I.

L'animale non può immaginare il sentimento sostanziale, *ma solo certe sue modificazioni accidentali.*

In prima si dee ben distinguere l'immaginazione intellettiva dall'immaginazione animale: sono facoltà essenzialmente diverse, ed è necessario che noi accuratamente le distinguiamo.

Qual è l'officio dell'immaginazione animale? Egli è quello di riprodurre i sentiti, e, se si vuole, d'annodarli altresì fra loro, secondo le leggi dell'associazione e della forza sintetica animale. Non si tratta dunque, nella immaginazione animale, che di riprodurre sensazioni, modificazioni de' proprii sentimenti animali.

Quindi l'immaginazione animale non arriva mai a riprodurre il sentimento sostanziale dell'animale, il principio senziente.

Questo si prova anche in più altri modi:

Digitized by Google

1.° Uno de' quali si potrebbe ritrarre dalla natura stessa dell'immaginazione animale (1), che altro non è che la facoltà di riprodurre dei movimenti sensorj simili a quelli che eccitano le sensazioni.

2.° Un altro argomento è questo. L'imaginazione riproduce i sentimenti perchè questi rimettono del loro atto e cadono a stato d'abito. Se dunque vi avesse un sentimento così permanente, che non rimettesse punto dell'atto suo, esso non avrebbe bisogno d'essere riprodotto, nè potrebbe; non potendosi fare quello che è fatto. Or il principio senziente ed il sentimento sostanziale dell'animale è sempre in atto fino che dura l'animale; dunque non può riprodursi.

3.° Acciocchè un animale potesse produrre un sentimento uguale a quello che costituisce la sua essenza, converrebbe che in pari tempo lo distinguesse da sè. Ma niun sentimento s'estende a ciò, che non ha, nè può avere in se stesso. Ora un sentimento sostanziale non ha e non può avere in se stesso un altro sentimento sostanziale, perchè i principii senzienti sono incomunicabili. Dunque l'animale, che è un sentimento sostanziale, non può immaginare un altro sentimento sostanziale da sè distinto, un altro animale (2).

4.° Se si esamina ed analizza l'operazione con cui si immagina un altro soggetto, ella si vede trascendere la forza del senso, ed esser d'indole intellettiva. E veramente chi la fa deve 1° immaginare un sentimento uguale al suo senza determinare

---

(1) *Antropologia,* * n. 350, sgg.

(2) Le conversazioni degli animali fra loro potrebbero far credere che si percepissero come animali. Ma per ispiegare tutti i fenomeni che si osservano nella loro convivenza e nel loro mescolamento, non è necessario supporre nient'altro se non che: 1° ogni animale abbia il sentimento proprio; 2° riceva dagli altri certe sensazioni speciali; senza che l'uno imagini il sentimento proprio, o il principio senziente del suo simile. L'attribuire di più agli animali è sempre quell'illusione, per la quale l'*imaginazione intellettiva* dell'uomo attribuisce ad altri enti ciò che esperimenta in se stesso, e quindi le proprie facoltà, le proprie cognizioni.

Digitized by Google

se sia il suo proprio o no, un sentimento sostanziale in se stesso; 2° poter dire che quel sentimento non è il suo, ma un altro soggetto.

Ora la prima di queste due operazioni è quanto un considerare il *sentimento proprio* in se stesso, nella sua essenza come possibile, in una parola, oggettivamente. Ma ogni concezione oggettiva è *intellettuale*, siccome ell'è anche universale, e però non si può fare dal senso, ma si esige a ciò l'intelletto, a cui solo appartiene l'oggetto, e tutto ciò che è oggettivo. Si consideri bene. Il pensiero, col quale io affermo l'esistenza d'un ente uguale a me, comprende il concetto di questo ente, e però il pensiero preliminare che un *tal ente* è possibile. Che cosa è un *tal ente?* È un ente *simile* a me. Interviene dunque la *possibilità*, e questa è oggetto dell'intelletto, il senso non la raggiunge. Interviene la *similitudine*, e la similitudine suppone il *comune*, e il *comune*, che è quanto dire l'universale, di nuovo è l'oggetto dell'intendimento e non punto del senso (1). Ma non solo, nell'operazione che noi esaminiamo, si concepisce un ente uguale a noi come possibile e realizzabile più volte, ma anche si afferma. Ora di nuovo *l'affermazione* appartiene *all'ordine intellettivo.* Di più si *distingue* un me che non si sente, dal me che si sente: si pensa un me che sente se stesso, e che non è sentito da altri. Tutte queste operazioni appartengono all'intelletto, perchè al senso non può spettare ciò che non si sente.

Questa dunque è notabilissima differenza tra il sentimento sostanziale, e i sentimenti accidentali, modificazioni di lui: che l'immaginazione sensitiva può riprodur questi, i quali vanno e vengono, e sono effetto della facoltà sensitiva, atti secondi dell'attività dell'anima, non può riprodurre il sentimento sostanziale, che non cessa mai di essere in atto, e non è effetto di alcuna facoltà, ma è la natura stessa dell'anima fatta dal Creatore.

---

(1) *N. Saggio*, * Sez. I, n. 55, sgg.

Digitized by Google

Art. II.

L'operazione della immaginazione intellettiva si compone di tre atti.

Ma quello che non può l'immaginazione sensitiva, bene il può l'immaginazione intellettiva, come l'esperienza ci dimostra. Perocchè non è dubbio alcuno, che noi possiamo immaginare un altro noi stessi, ed anzi molti, quanti ci piace. Or egli è necessario che da noi si analizzi questa operazione.

In primo luogo noi non potremmo immaginare un altro noi stessi, se non potessimo concepire l'ente in sè quale oggetto. Concepire un oggetto è lo stesso che concepirlo indipendentemente da noi, indipendentemente da quello che noi sentiamo; perocchè nel concetto di un oggetto in sè, non entra punto nè poco il nostro proprio sentimento. Può ben essere che nell'oggetto conceputo noi pensiamo un sentimento, e altresì un sentimento uguale al nostro. Ma questo sentimento non lo riferiamo a noi stessi, e non lo prendiamo per quello che sentiamo noi, ma per un sentimento che non è ancora di nissuno, ma solo di quel principio ipotetico, che in lui pensiamo: consideriamo quel sentimento solo in relazione con se stesso, proprio del principio senziente che è in lui, e non in noi. Altro servigio adunque non ci presta il nostro proprio sentimento, se non quello di valerci di tipo o d'esemplare. E il poterlo usare quale tipo è già un averlo universalizzato e considerato nella sua possibilità: è un essere passati dal sentimento al concetto del sentimento, nel qual concetto è l'essenza; e questo appunto è ciò che fa l'intelligenza. La quale operazione dell'intelligenza, se bene si perscruta, manifestamente si risolve in un atto che considera il senso per sè soggettivo come entità oggettiva, e, se trattasi di sentimento sostanziale, come ente; chè considerare un oggetto è il medesimo atto che quello di considerare un ente.

La prima operazione adunque dell'immaginazione intellettiva, che è la facoltà d'immaginare enti od entità, consiste in questo, in contemplare il sentimento proprio come un ente o una entità, oggettivamente, universalmente.

Digitized by Google

La seconda operazione è quella di considerar questo sentimento oggettivo come possibile a sussistere in un numero indeterminato d'individui. Già, se si tratta di sentimento sostanziale, l'individuità vi è compresa, perocchè vi è compreso il principio senziente che lo unifica. Se poi si tratta di sentimenti accidentali, la mente li individua pigliandoli come subbietti dialettici.

La terza operazione si è quella di pensare espressamente uno di questi sentimenti individuati possibili, o pensarne più, in un numero determinato.

Ma egli è da riflettere, che la prima delle tre operazioni, le quali vedemmo necessarie acciocchè possa adoperarsi l'imaginazione intellettiva, non appartiene propriamente a lei; ma è quella universalizzazione, che rimane quasi spontanea nella mente al cessare della percezione, ossia dell'affermazione in essa compresa; giacendo nel seno della percezione medesima il concetto della cosa, il quale acciocchè apparisca nella sua universalità non ha più bisogno, che di slegarsi dall'affermazione. Il concetto che rimane allora è la specie piena che presta la pura cognizione, ma positiva. Per essa si conosce il reale tostochè vi s'aggiunge l'affermazione. Se questa non vi s'aggiunge, si conosce il reale ancora, ma nella sua natura o concetto, senza che s'abbia la comunicazione di lui stesso. Ma la cognizione del reale, attuata in modo che supplisce alla stessa percezione, si ha colla seconda e terza operazione dell'immaginazione intellettiva.

E da prima si noti, che quantunque noi dicemmo che l'immaginare un sentimento sostanziale diverso dal nostro eccede la facoltà del senso animale, e però dell'immaginazione sensitiva; tuttavia non si deve credere che l'immaginazione intellettiva si limiti alla riproduzione d'un sentimento sostanziale diverso dal nostro, perocchè ella che abbraccia il più abbraccia anche il meno, e riproduce anche i sentimenti accidentali, al modo suo, cioè non come puri sentimenti, ma come sentimenti conosciuti, come entità.

Fin qui adunque va l'immaginazione intellettiva.

Digitized by Google

Art. III.

L'affermazione così assoluta come ipotetica è diversa dalla immaginazione intellettiva.

A questa talora si aggiunge l'atto della facoltà di affermare, la quale è doppia, assoluta e ipotetica.

Si afferma assolutamente la sussistenza d'uno degli individui immaginati, quando si ha ragioni sufficienti a dimostrarne la sussistenza, come gl'indizii e segnali delle sensazioni che di lui si ricevono, o una dimostrazione razionale. Finalmente anche l'arbitrio può aver parte in tale affermazione, nel qual caso ella riesce falsa.

L'affermazione ipotetica è quando si afferma la sussistenza d'uno degli indicati individui senza *persuadersi* perciò che sussista, ma unicamente per farvi sopra un ragionamento, cercando appunto di conoscere quali sarebbero le conseguenze della sussistenza di lui.

L'immaginazione intellettiva appartiene al gruppo delle facoltà oggettive (*Antropologia*, * n. 522, sgg.); l'affermazione appartiene al gruppo delle facoltà soggettive: per la prima l'uomo ha l'idea *positiva* della cosa; la seconda non fa altro, che produrre la persuasione, la consapevolezza che la cosa agisce sopra di noi, soggetto.

Art. IV.

La concezione è diversa dalla imaginazione intellettiva.

Dopo di ciò dobbiamo distinguere fra il *concepire*, e l'*immaginare* intellettivo.

Il concepire può abbracciare la stessa cosa, che l'immaginare; ma la lascia quasi direi co' soli suoi lineamenti come in potenza. All'incontro l'immaginare rappresenta la cosa agli occhi dello spirito come se attualmente la percepisse: per meglio dire, l'immaginare forma l'oggetto nello spirito. Quindi l'imaginare non si stende tanto quanto il concepire, benchè l'atto di questo ceda all'atto di quello per la vivezza. Si concepiscono relazioni, oggetti così astratti, che non presentano nulla di sensibile; ma

Digitized by Google

non s'immagina se non ciò che si percepisce sensibilmente, trattisi poi di sentimento animale o d'altra fatta. Si concepiscono oggetti per via di segno, senza che il pensiero badi agli oggetti segnati, se non puramente pigliandoli come cose segnate e aventi certe proporzioni coi segni. Così si può ragionar lungamente del cavallo, senza aver immaginazione di alcun cavallo; e l'algebrista può condurre un lungo calcolo, senza che gli accada mai d'immaginare quegli astri, intorno a cui forse il calcolo s'aggira; e se qualche volta gli immagina, ciò non fa mestieri a condurre innanzi il suo calcolo, bastando la semplice concezione delle quantità segnate in lettere e in numeri.

L'immaginazione intellettiva adunque si restringe ai sentimenti universalizzati, e riproduce o forma nello spirito tali sentimenti; e se tali sentimenti sono sostanziali, il prodotto dell'immaginazione intellettuale è un ente sostanziale, formato nello spirito di chi lo immagina.

Art. V.

Inesistenza imaginaria d'un ente in uno spirito intellettivo.

E questo è appunto cosa che fa stupire chi ben considera: che uno spirito intelligente abbia virtù di formare in se stesso un altro ente, un altro principio senziente, un altro spirito. Questa specie d'inesistenza d'uno spirito in un altro è degna della più profonda riflessione: noi vi ci dobbiamo trattenere.

Non è da credere che nell'immaginazione intellettiva avvenga solamente un fatto simile a quello che avviene nell'immaginazione sensitiva. In questa tutto si riduce a modificazioni del soggetto, come abbiamo già detto, e a certe leggi di associazione e di azioni che quelle producono: non trattasi della formazione di un soggetto nuovo, neppur d'un subbietto dialettico, perocchè il senso non ha dialettica. Per l'immaginazione intellettiva si forma un soggetto nuovo nel nostro spirito, il quale noi sappiamo che non è il nostro, ma è naturato e foggiato come il nostro. Questo soggetto che si foggia in noi col pensiero

Digitized by Google

non è un segno, non è un'immagine, non è una pura rappresentazione; molto meno è una modificazione nostra. Noi pensiamo propriamente e direttamente un soggetto sostanziale, quale è in sè e non in alcun segno, lo pensiamo senziente, pensante ecc. d'un sentimento e d'un pensiero sostanzialmente e totalmente diverso dal nostro, al nostro incomunicabile. Come ciò si spiega?

Dividansi le due operazioni, quella che abbiamo attribuita all'immaginazione intellettiva, e quella che abbiamo attribuita all'affermazione persuasiva.

Il fatto della prima ritorna a quello che abbiamo chiamato il mondo metafisico (Ved. * *L'Ideale,* n. 160, sgg.).

Noi vedemmo che l'essenza della realità è tutta nell'idea, e che però nell'idea v'è anche il sentimento, ma non coll'atto suo ultimo, che è quello in cui consiste la realità di lui, e che realità del sentimento si chiama. Che se nell'idea dell'essere, come ci sta presente per natura, non si mostra a noi qual sia la realità dell'essere, questo accade perchè l'essenza dell'essere ci è data ad intuire inizialmente, e non compiutamente; la limitazione dunque è tutta relativa a noi, non relativa all'istessa idea dell'essere, quale è in se medesima, o ad una intelligenza infinita.

Ora egli accade, che noi non vediamo nell'idea la realità della sua essenza, se non a misura che ci viene comunicata nel suo ultimo atto, che costituisce propriamente la realità sussistente, e che è il sentimento nostro e tutto ciò che cade in esso.

Dato questo sentimento reale, noi tosto ne vediamo l'essenza nell'idea, e distinguiamo quest'essenza dall'atto di lei, il quale la realizza. Noi stimammo opportuno chiamare la realità nella sua essenza, *stoffo della realità;* e nel suo ultimo atto, *atto della realità.* Si rammentino le cose da noi dette là dove dimostrammo che l'intelligenza apprende il sentimento nella sua condizione di entità (*Psicologia* 174-180, 249-287): apprendere il sentimento nella sua condizione di entità è quanto apprendere l'essenza della realità, lo stoffo del reale.

La realità adunque, nella sua essenza, esiste nel mondo metafisico, cioè nell'idea. E se si tratta di realità infinita ed assoluta,

Digitized by Google

vi esiste coll'ultimo suo atto, che a lei, appunto perchè assoluta, non può mancare. Ma se si tratta di realità finita e relativa, questa realità relativa vi esiste assolutamente, cioè nel modo assoluto, che è quanto dire come ideale e possibile; ma le manca l'atto relativo, l'ultimo atto pel quale essa sia relativamente a se stessa, che è appunto l'atto della realità finita e relativa. E rispetto a questo suo atto, la realità finita dicesi contingente, significando che quell'atto può aversi e non aversi.

La realità dunque, il sentimento, un determinato sentimento, ha l'essenza sua nell'idea, e quest'essenza è proprio lo stoffo della realità. Questo sentimento dunque, che acconciamente si dice sentimento-entità, ha per natura sua un'esistenza oggettiva. Perocchè, sebbene come sentimento egli importi un principio senziente, e quindi un soggetto; tuttavia questo soggetto non ha ancora l'atto suo proprio che lo renda un soggetto relativo a sè, ma è un soggetto che può realizzarsi non una volta sola, ma molte, in ciascuna delle quali diverrebbe attual soggetto; fino che non ha quest'ultimo atto, rimane un universale, e però niente più che un soggetto-oggetto, un soggetto avente esistenza oggettiva, ed assoluta.

Quest'oggetto adunque, che è un soggetto possibile, ossia un soggetto nella sua essenza e non ancora nella sua esistenza relativa, è ciò in che si affissa l'immaginazione intellettiva, quando forma e compone dentro di noi un sentimento sostanziale ch'ella pensa e contempla. Quest'oggetto dell'immaginazione intellettiva è distinto da noi stessi, appunto perchè egli ha meramente un'esistenza oggettiva; laddove noi abbiamo un'esistenza soggettiva, e non ci intuiamo come s'intuisce un'essenza, ma di più ci percepiamo come un soggetto *relativamente esistente*, e così rispetto a noi l'essenza è appropriata e coll'ultimo suo atto particolareggiata.

Art. VI.

Quanta sia la dipendenza, che ha la cognizione di un sentimento, dall'esperienza del sentimento medesimo.

Il lettore sagace nondimeno troverà qui un'apparente contraddizione. Egli dirà: « Un sentimento, per es. la sensazione del

Digitized by Google

color rosso, non può cessare di essere sentimento. Come può dunque la mente pensare questo color rosso, se non lo sente? E se lo sente, v' ha la sensazione di natura contingente. È ella questa l'oggetto dell'immaginazione intellettiva? In tal caso quest'oggetto non è l'essenza del color rosso, la quale si dice necessaria, eterna. Non è ella questa? Allora l'immaginazione intellettiva non potrà avere per suo oggetto il color rosso, poichè si pone che questo sentimento non sia l'oggetto di lei. Che cosa è dunque l'essenza del color rosso? È color rosso, o non è? È sensazione, o non è? E se non è sensazione, sarà un vestigio o un rappresentante della sensazione? Ma la sensazione non può essere surrogata da niun' altra cosa, come è stato detto: niun segno o vestigio o altro può fare intendere al cieco nato l'essenza del colore: lo stoffo della sensazione è semplice, e lo stoffo d'una sensazione è per intero differente dallo stoffo di un altro genere di sensazione. Perciò la questione sembra inestricabile: sembra altresì avervi contraddizione fra il dire d'una parte, che l'essenza del color rosso sta nell'idea e quivi è universale, necessaria eterna, e il dire dall'altra, che il color rosso è una sensazione, e non può stare altrove che nella sensazione ».

Per uscire di questa difficoltà e conciliare dottrine così apparentemente contrarie, è uopo riflettere che quantunque il necessario e il contingente siano cose opposte, come pure l'universale e il particolare, l'eterno ed il temporaneo; tuttavia non vi ha alcuna ripugnanza nel concepirli annodati insieme, chè l'unione e annodamento non confonde le loro opposte proprietà; non vi ha ripugnanza a pensare che il contingente sia termine all'atto del necessario, e il particolare sia termine all'atto d'una natura universale, quindi neppur ripugnanza a concepire la percezione intellettiva come noi l'abbiamo descritta, avente un oggetto composto d'un elemento eterno e d'un temporaneo; ed anzi che la cosa sia così, ce ne assicura l'osservazione del fatto, la quale ci dice che la percezione nostra d'un corpo, o d'altro essere contingente, è appunto fatta così. L'oggetto adunque percepito dall'intendimento è un essere unico,

Digitized by Google

risultante da una parte eterna che è l'idea, e da una parte contingente che è il senso e l'affermazione. Queste due parti sono così individuamente unite, che costituiscono un solo oggetto dell'intendimento; e la parte contingente e particolare sta legata colla parte universale come sua continuazione ed ultimo atto, avente una relazione seco stesso, per la quale diviene un ente relativo. Non convien dunque dividere quello che è unito, il contingente dal necessario, il reale dall'idea; poichè il farlo sarebbe un disciogliere e annullare l'oggetto dell'intendimento. Considerando dunque quest'oggetto qual è, senza disciogliierlo e dismembrarlo, noi ne avremo i seguenti risultati.

1° L'essere in universale, che è il primo de' due elementi, sta nell'idea.

2° Il sensibile, ossia reale, è un atto o termine dell'atto dell'essere in universale; e in quanto è termine dell'atto dell'essere in universale, in tanto è anch'egli dove è l'essere universale, cioè nell'idea; e però in tanto quel sensibile è universale come l'idea, di cui è termine, è l'essenza del sensibile ecc.

3° Il sensibile, ossia reale, oltracciò ha una relazione con se stesso, è qualche cosa a se stesso o ad altro ente relativo; e se si considera in questa relazione con sè, o più generalmente con un sè, con un soggetto attuale, se si considera nella sua qualità di *proprio,* egli è un ente relativo, puramente contingente, temporaneo ecc.

Da questa analisi risulta che il sensibile, il sentimento, o si considera nella sua relazione coll'essere in universale e a lui unito quasi atto alla potenza e quasi termine all'atto, e questa relazione è eterna e necessaria; o si considera in se stesso, e questa relazione seco è temporanea e contingente. Ma come lo stesso reale può fare questi due uffici opposti? Come quello che è contingente può apparir necessario? Se non fosse stato da Dio creato l'occhio e la luce e quindi il fenomeno del color rosso, il sentimento del rosso mancherebbe nell'universo. Or ne mancherebbe perciò anche l'essenza, l'idea del rosso? In tal caso tale essenza non sarebbe più eterna come pur si pretende. E

Digitized by Google

se quella essenza vi sarebbe tuttavia, dunque ella non dipende dal sentimento del rosso, dal rosso reale; ovvero è a dirsi che anche nell'idea esiste un vero sentimento, tipo del rosso, come sostennero alcuni Platonici.

Tre sono qui le difficoltà.

La prima, come ciò che è contingente, dato che esista, possa essere dalla mente considerato come un tipo eterno.

La seconda, come l'essere necessario, che non esperimenta il sentimento contingente, possa nondimeno possedere il suo tipo eterno.

La terza, come, se il sentimento contingente non esistesse, potrebbe nondimeno stare il tipo di lui eterno, siccome deve, se è eterno.

Alla prima premettasi, a maggiore intelligenza, l'osservazione che il contingente potendo avere delle relazioni col necessario, queste relazioni, in quanto sono abitudini del necessario, sono pur esse necessarie ed eterne: così è eterna la possibilità del contingente ecc. Ma qui trattasi di più che di relazioni. Fra il contingente e il necessario, come abbiamo detto, vi ha continuità e indivisibilità, dato che quello esista. Onde se esiste il contingente, egli esiste come entità, e come entità esiste identico nella forma reale e ideale. E in quanto esiste nella forma ideale, è necessario perchè tal forma è necessaria, benchè nella forma reale esista solo come contingente. Quindi egli è impossibile pensare un sentimento, p. es. il rosso, senza che il pensiero pensi all'essenza del rosso prima ancor che ne affermi la sensazione per l'individua unione che passa fra l'essenza del rosso e la sensazione: la quale individua unione costituisce l'oggetto del pensiero che colla facoltà intuitiva termina nell'essenza e coll'affermativa nella sensazione, mentre tuttavia essenza e sensazione affermata formano un atto solo dell'anima avente un oggetto solo. Quando dunque si prende una sensazione come tipo di altre uguali sensazioni, allora questo tipo è formato dalla sensazione in quanto ella è entità possibile, ed è entità possibile perchè è individuamente unita dalla mente coll'entità la quale è possibile e

Digitized by Google

necessaria, e quell'entità forma il subbietto dialettico della sensazione reale, senza il quale ella non sarebbe sensazione pensata, nè se ne potrebbe affatto ragionare. Il tipo non è qui dunque la semplice entità, ma l'entità subbietto dialettico della sensazione, senza aggiungervi l'affermazione che tocca all'atto della realità, ma fermandosi alla sensazione che così non è affermata, ma intellettualmente appresa e concepita. Quest'apprensione intellettuale, che congiunge l'essere nella sua forma ideale alla sensazione, è il primo passo della percezione, che poi col secondo, cioè coll'affermazione, si compie. La difficoltà dunque giace tutta nell'intendere quest'individua unione fra la sensazione e l'essere ideale, per la quale la sensazione diventa entità, entità sentita, tipo o concetto, e nulla è ancora affermato o negato del suo sussistere.

Veniamo alla seconda difficoltà. L'essere necessario, si dice, non è il soggetto della sensazione contingente; e non avendo questa sensazione, come potrà averne il tipo? La risposta si deve desumere da ciò che abbiamo detto innanzi, cioè che fra il reale contingente e l'idea v' ha un anello di mezzo che ci rimane velato, onde l'oscurità della cognizione umana. Questo anello è l'attività dell'essere reale assoluto creante il mondo. Or in quest'attività conviene che si accolgano necessariamente tutti i sentimenti che nel mondo sussistono, formanti unità con quella perfezione che esclude ogni difetto e partimento. Ora questo sommo e perfettissimo sentimento è quel reale, che colla sua relazione all'ideale forma l'archetipo del mondo, e di tutto ciò che è in esso. Questa è la realità che contiene il mondo reale come suo termine, e però non in quant'è un essere relativo, ma in quanto è compimento morale dell'assoluto. Non piccola difficoltà qui si leva circa l'esclusione dei sentimenti dolorosi: ond'egli parrebbe che non potessero avere in Dio il loro proprio archetipo. Ma ella si supera in questo modo. Noi abbiamo veduto che il reale sensibile ha una doppia esistenza, l'una nella mente, dove esiste come entità, l'altra nel senso dove esiste come sensibile reale. La prima esistenza ha relazione

strettissima alla seconda, di maniera che è la seconda stessa nella sua forma ideale e necessaria. La seconda è la stessa nella sua forma reale e contingente. Ora il sentimento, in quanto nella mente esiste, produce od ha seco unito un diletto contemplativo, ma non quel piacere e quel dolore che sta nella realità e che è tutto relativo al soggetto contingente. Quindi il pensiero ed anche l'immaginazione puramente intellettiva del dolore, non è dolorosa ma dilettevole; poichè il dolore, che è nel suo oggetto, è soltanto relativo al soggetto nella sua esistenza soggettiva. Può adunque trovarsi nell'essere divino il dolore entità (1) (propriamente parlando privazione d'entità), il tipo del dolore senza che vi si trovi il dolore stesso reale. La difficoltà consiste, come quest'idea del dolore possa aversi senza la presenza del dolore reale, e in altro modo: come il dolore, essenza e tipo, possa aversi nell'essere assoluto, quando il dolore reale che gli corrisponde è nell'essere relativo. Se il dolore idea è individuamente uno col dolore reale, come quello potrà essere in un soggetto, e questo in un altro? Perocchè qui si tratta che il dolore reale e il dolore idea sieno presenti, ma cadano in soggetti diversi. Se il dolore reale non fosse presente, saremmo alla terza delle proposte difficoltà; dobbiamo ora tenerci nella seconda. Or egli è certo, che nell'uomo il soggetto del dolore reale, e il soggetto che lo intuisce come essenza, è il medesimo; è certo ancora, che l'uomo non potrebbe intuire il dolore essenza, se egli soggetto unico non avesse sperimentato il dolore reale. Ma questo non prova che sia cosa ripugnante il pensare, che v'abbia in un soggetto il dolore essenza, e v'abbia la presenza del dolore reale, ma d'un altro soggetto. A concepire tale possibilità, basterebbe supporre che vi avesse un modo, pel quale il dolore reale d'un soggetto si rendesse presente ad un altro soggetto. Or che que-

---

(1) Vi ha questa differenza importantissima fra il sentimento piacevole e il doloroso, che, essendo il primo realità positiva, può essere sostanziale, laddove il secondo, essendo negazione e privazione di atto, è sempre un accidente.

Digitized by Google

sto modo debba essere e sia veramente nell'essere assoluto, ce lo persuade il considerare che l'essere relativo non è fuori di lui come essere, ma soltanto come relativo, di maniera che il termine dell'attività dell'essere assoluto, che come termine appartiene all'assoluto, come relativo a sè è il mondo, perocchè tutto il mondo reale, come vedremo in appresso, è il sentimento finito in quanto è finito è racchiuso in se stesso. Dunque l'ente reale relativo e tutti i sentimenti finiti che il formano, tutte le loro modificazioni sono presenti a Dio, benchè Iddio non sia il loro soggetto, perciò appunto essendo relativi, perchè hanno un soggetto finito avente un'esistenza propria relativa a se stesso.

Questo concetto si renderà via più facile a penetrare quando si consideri, che l'unione che si fa nell'intendimento umano fra l'essere ideale e un sentimento reale, onde se n' ha il concetto del sentimento, è un' unione oggettiva, cioè un'unione che si fa nell'oggetto, dalla quale anzi si fa l'oggetto. Non è un'unione soggettiva per la quale si costituisca un soggetto. Or Iddio coll'atto creativo pone a se stesso l'oggetto, il creato, il quale è formato a dirittura, non già per l'unione de' suoi elementi, come lo si forma l'uomo; perocchè questi non preesistono all'atto creativo come preesistono all'atto della percezione umana. Or nell'oggetto formato e posto dall'atto creativo vi ha il soggetto senziente, ed il sentimento relativo ad esso, non relativo al Creatore. Così il Creatore ha presente la realità, il sentimento creato, senza ch'egli stesso esperimenti questo sentimento come suo proprio; lo possiede come oggetto del suo conoscere e del suo operare, senza esserne passivo. Chi ha bene inteso questo, vedrà che la difficoltà che sembrava sì terribile è superata.

E in fatti in che consisteva ella? Riassumiamola in altre parole. Il sentimento (piacevole o doloroso) è nell'uomo in due modi 1° come suo proprio di lui principio senziente, come sentito realmente; 2° come conosciuto in se stesso come possibile, essenza del sentimento, concetto del sentimento. È fuor di questione che in questo secondo modo, nel quale il sentimento è oggettivamente presente all'uomo, l'uomo non ne sperimenta

Digitized by Google

nè soffre il piacere e il dolore proprio del sentimento, perchè, quantunque questo sia di natura soggettivo, tuttavia è presente solo in un modo oggettivo; e chi lo conosce, in quanto il conosce non è il soggetto del sentimento, ma soltanto è il soggetto della cognizione del sentimento. Ora la cognizione del dolore non è dolorosa, e lo stesso dicasi del piacere. Fin qui niuna questione. Ma l'osservazione dimostra, che l'uomo non può aver presente il sentimento in questo secondo modo, come essenza, se non lo sperimenta nel primo modo, come realità. Ed egli pare che ciò non debba essere soltanto dell'uomo, ma che vi abbia necessità intrinseca che così sia, di maniera che ripugni una cognizione positiva del sentimento senza che il sentimento reale sia.

Noi abbiamo risposto (per riassumere qui in altre parole la soluzione della difficoltà) accordando che vi abbia nesso fra la cognizione positiva del sentimento e il sentimento reale, di maniera che se questo non fosse, quella non potesse essere; ma negando la necessità, che il soggetto della cognizione del sentimento sia anche il soggetto di esso sentimento piacevole e doloroso. Nell'uomo bensì vi ha questa necessità, ma ella non è intrinseca, procedente dalla natura della cosa; anzi nasce dalla speciale circostanza che a lui è dato per natura soltanto l'essere assoluto ideale, e non l'essere assoluto reale; ond'è costretto a congiungere la realità finita, ch'egli esperimenta, coll'idea dell'essere universale, unico modo che egli ha di formarsi il concetto di questa realità. Ma Iddio è l'essere assoluto nelle tre forme, e perciò oltre l'idealità ha per natura la realità assoluta, totale, dell'essere, e in questa trova l'esemplare anche del reale finito quando coll'atto creativo il produce (il che egli fa ab eterno, quantunque l'effetto relativo sia nel tempo). Ora l'esemplare dell'essere reale, ossia del sentimento finito, è appunto la cognizione, il concetto, l'essenza di questo sentimento, l'oggetto intellettivo analogo a quello, che l'uomo si forma congiungendo la realità che sperimenta all'idea dell'essere universale. Ma la cognizione, ossia il concetto del sentimento non è sentimento stesso sperimentato, rimanendo il soggetto senziente nell'oggetto

conosciuto, e non confondendosi col conoscente. Dunque si può dare cognizione positiva del sentimento finito, senza l'esperienza di questo (non però senza l'esperienza di alcun altro sentimento, nè senza la sussistenza reale del sentimento finito); ed ella si dà, non nell'uomo veramente, ma sibbene in Dio.

Rimane la terza difficoltà come Iddio possa conoscere quelle realità finite, ch'egli non crea, e che però non sussistono; e intorno a ciò rimettiamo il lettore a quanto dicemmo nel *Rinnovamento* (1).

Rimettiamoci ora in cammino. L'essenza dunque delle realità contingenti, o dei sentimenti finiti, sta in Dio senza di questi, ed ella è eterna come è eterno l'atto creativo di Dio. Ella ha un'eterna relazione colla realità contingente, che esiste solo nel tempo. L'uomo non vede questa eterna relazione, se non a condizione di esperimentare quel sentimento finito e contingente. Questa relazione gli si scopre tostochè s'accorge che sentire è essere: accorgersi di questo è conoscere il sentire, è ancora intuire il sentire nell'essere. Intuire il sentire nell'essere come atto di lui, è quanto intuirlo oggettivamente, come oggetto, non più esperimentarlo soggettivamente: intuire l'essenza eterna del sentire. Quando l'uomo cessa di esperimentare attualmente un sentimento, allora egli non cessa d'intuirne l'essenza. Ma rimane a sapere s'egli, per continuare a intuire l'essenza positiva del sentimento, abbia bisogno d'un qualche vestigio o rimasuglio del sentimento attualmente sperimentato. Egli pare di sì. Laonde se si tratta di sentimento animale, par verosimile che quando cessasse al tutto ogni vestigio immaginario del sentimento provato, non potrebbe più l'uomo positivamente conoscerlo. E però qualora un uomo perdendo la vista perdesse ancora ogni facoltà d'immaginarsi e ricordarsi de' colori veduti, egli si troverebbe ridotto allo stato del cieco nato. Quanto poi ai sentimenti spirituali, sembra che questi abbiano sempre bisogno nell'uomo di essere accompagnati e investiti ne' sentimenti corporei,

(1) L. III, 52, 53.

Digitized by Google

giacchè se ai sentimenti spirituali non sempre s'aggiungono immagini corporee determinate, tuttavia pare che quelli suscitino sempre mai movimenti nella sensitività nervosa, o questi movimenti sensibili dian la leva a quei sentimenti spirituali nella presente condizione dell'uomo.

Quindi è che l'immaginazione corporea, e per dirlo più in generale la facoltà di rinnovare i sentimenti avuti co' loro vestigi, aiuti l'opera dell'immaginazione intellettiva.

Ma sono ciò non ostante due questioni diverse: se col pensiero positivo dei reali e dei sentimenti s'associno sentimenti animali quasi stimolo della spontaneità intellettiva, o naturale appendice; e se l'oggetto di quel pensiero è sempre una realità presente, un rimasuglio, vestigio o richiamo del sentimento sperimentato, il qual rimasuglio o vestigio è anch'egli sentimento attuale, benchè più languido del primo.

A sciogliere questa seconda questione viene il fatto, che si può benissimo pensare al dolore con attuale positivo concetto, senza provare attualmente alcun dolore; e lo stesso dicasi del piacere. Quando si pensa il dolore oggettivamente senza applicarlo ad alcun soggetto, certo allora si sa che cosa è dolore, lo si sa positivamente, e tuttavia non si prova alcun dolore. Se per saperlo noi avessimo bisogno di avere un vestigio del dolore provato, il quale fosse un rimasuglio di lui, un dolore bensì minore del precedente, ma però ancora un dolore presente che affetta la nostra sensitività; se questo piccolo dolore riprodotto fosse il vero oggetto del nostro pensiero, in tal caso noi non penseremmo l'essenza del dolore in generale suscettibile di più gradi, ma penseremmo quel dolore particolare, e in quel piccolo grado soltanto, nel quale l'abbiamo saputo produrre in noi. Neppure sarebbe possibile a spiegare l'affetto della compassione per la quale noi compatiamo agli altrui mali, misurandone in qualche modo colla nostra mente la grandezza, benchè noi stessi non li proviamo attualmente; e non li deploriamo come nostri, ma come altrui; e ne proviamo solo un riflesso, per così dire, che è di tutt'altra natura da que' mali reali, che soffrono i

Digitized by Google

nostri simili, e che formano l'oggetto del nostro compatimento. Quando dunque fissiamo la mente nel dolore, qual è l'oggetto positivo del nostro pensiero, se non è alcun rimasuglio o suscitamento del dolore da noi provato? Sarà forse un segno sensibile immaginario del dolore, e non il dolore stesso? Ma, o ci fermiamo nel segno, e allora non pensiamo più al dolore; o col pensiero passiamo dal segno al dolore segnato, e allora torna la difficoltà come possiamo pensare il dolore che non ci è attualmente soggettivamente presente. Certo egli è da porre, che quando noi pensiamo il dolore (e lo stesso dicasi di ogni altro sentimento come oggetto), allora questo oggetto di necessità trovasi spoglio d'ogni relazione con noi soggetto; è pensato in se stesso, e tuttavia pensato positivamente nella sua essenza positiva. Che per venire a questo noi abbiamo dovuto prima esperimentare quel sentimento, ella è un'altra questione. Poichè altra questione è: come noi ci siamo sollevati a conoscere una cosa; altra questione: che sia la cosa conosciuta. Sia, che il dolore, nella sua essenza positiva, non l'avremmo potuto mai conoscere senza l'esperimento del dolore reale. Del pari deve concedersi che l'essenza del dolore, benchè positiva, intuita dalla mente non è il dolore reale soggettivo. Che cosa è dunque? Noi abbiamo veduto, che l'oggetto dell'atto creativo rispetto a Dio sono appunto le essenze positive delle cose create, le quali sono relative a se stesse e soggettive, e in tanto relativamente esistenti, che viene a un dire esistenti fuori di Dio. Se dunque la mente umana, quando pensa l'essenza positiva d'un sentimento, pensa cosa eterna e non soggettiva; è da conchiudersi ch'ella pensa lo stesso oggetto dell'atto creativo, e così vede le cose come termine di quest'atto. Quest'è quell'elemento di verità, che travide Vincenzo Gioberti; ma non ne viene da ciò, nè che l'uomo veda l'atto creativo nella sua sorgente, nè che veda questa sorgente, cioè Iddio. Neppur è vero che l'uomo veda il termine della creazione con un giudizio o con un'affermazione, ma il vede con atto di semplice intuizione. Che anzi quando poi passa all'affermazione, allora arriva al

Digitized by Google

contingente, e movendo col suo pensiero dall'oggetto giunge al soggetto e quivi si ferma, perocchè il termine dell'affermazione è il soggettivo dell'essere, e non l'oggetto.

E questo snoda il gruppo più difficile della questione, cioè come sia vero che l'uomo dirige il sentimento reale, da lui sperimentato, in tipo od esemplare. Se il tipo è eterno, come può essere il sentimento temporaneo, che cade nella sua esperienza? Qui sta la vera difficoltà. Ma ella è appieno vinta e superata per chi non si lascia sfuggire dalla mente nessuna delle cose dette fin qui. Perocchè fu detto, che il termine dell'atto creativo è il mondo creato. Questo termine rispetto a Dio nella sua essenza è oggetto, e come tale è eterno come è eterno lo stesso atto creativo. Ma questo mondo oggetto ha un atto che riguarda se stesso, e in quanto riguarda se stesso, in questa precisa relazione con se stesso, non è più oggetto, ma è sentimento soggettivo, poichè tale relazione sta fra sentito e senziente. Ora questa relazione di sentimento, in quanto è tale, è nel tempo, incomincia e successivamente si modifica; e questa è la realità contingente. Poichè questa soggettività sta nel seno dell'oggetto, non è più difficile intendere, come l'uomo, che appartiene a questa soggettività, possa emergere da essa colla sua intelligenza passando a considerare questa relazione sentimentale soggettiva in quella condizione oggettiva che ella ha rispetto al Verbo divino. E ciò può far l'uomo, perchè gli è dato ad intuire l'essere oggettivo nell'idea, dove appunto sta il soggettivo. Così egli sembra che il soggettivo si trasformi nell'oggettivo. Ma la cosa non è rigorosamente così. Piuttosto il soggetto uomo prescinde dalla soggettività, e dalla relazione con sè, e allora gli rimane la realità quale ella è come oggetto, che è quello che abbiamo chiamato lo stoffo del reale (oggettivo), in contrapposizione dell'atto del reale (soggettivo). È questo il reale oggettivato, il soggettivo veduto nell'ente oggetto, come termine del suo atto.

Il che riceve conferma dall'analisi della percezione, che, come abbiamo detto, racchiude due operazioni. La prima è l'oggettivazione del reale, ovvero universalizzazione, ovvero intuizione

Digitized by Google

dell'essenza speciale; e la mente che fa questa operazione cessa d'essere a se stessa soggetto della cosa percepita; nè pensa ancora ad alcun soggetto determinato, ma ad un soggetto in universale. La seconda è l'*affermazione* con cui dell'oggetto, intuito nella prima, predica la realizzazione, e con ciò pensa il soggetto determinato relativo a se stesso. Quando dunque si afferma, che un uomo p. e. sussiste, allora che cosa si fa, se non predicare la sussistenza dell'uomo? E che cosa è l'*uomo* se non l'*oggetto?* Che cosa è la sussistenza se non il *soggetto?* Si predica dunque il soggetto dell'oggetto, la realizzazione dell'essenza, il contingente del necessario, il temporaneo dell'eterno. Laonde in qualunque affermazione e predicazione della sussistenza finita vi ha un subbietto dialettico, di natura sua necessario ed eterno, ed è veramente la radice a cui s'attiene il contingente. Onde l'uomo nella percezione considera sempre il contingente siccome un atto del necessario, non lo confonde col necessario, ma ve lo innesta, acciocchè possa essere, e possa essere conosciuto. È solo da dire, che quest'atto del necessario è relativo a se stesso, e perciò appunto non è il necessario avente natura oggettiva ed assoluta. Ma quello che è relativo a se stesso, cessa di essere se si toglie questa relazione, ed allora rimane il solo necessario; e così accade quando dalla percezione si leva via l'affermazione, poichè allora rimane la sola idea positiva della cosa. In quest'idea positiva vi ha tutta la cosa in se stessa considerata, cioè considerata come essere; ma la cosa non esiste ancora a se stessa, che è l'esistenza relativa ossia la realità contingente; ma ell'è la possibilità di questa esistenza. Così il relativo nulla aggiunge all'assoluto, ma egli solo è quello che comincia o cessa di essere, senza che l'essere in se stesso, assolutamente considerato, nè cresca perciò, nè diminuisca.

Art. VII.

Prima funzione dell'immaginazione intellettiva, richiamare in attualità le specie piene.

La specie piena è propriamente l'oggetto dell'immaginazione intellettiva.

Digitized by Google

La prima funzione dell'immaginazione intellettiva è quella di richiamare dinanzi all'attuale attenzione nostra la specie piena, ed a questa funzione appartengono i tre atti sopra descritti, che ne compongono l'operazione: la conservazione della specie piena nell'anima umana spetta all'abito della memoria.

Come l'immaginazione intellettiva richiami le specie piene, è questione che spetta alla Psicologia; esse possono essere richiamate per eccitamento della fantasia animale, colla quale nell'uomo procede di pari passo l'immaginazione intellettiva; e l'immaginazione animale è condotta agli atti suoi dalla spontaneità sollevata da stimoli materiali e procedente secondo le leggi della *forza sintetica* dell'animale, da noi esposte nell'*Antropologia* e altrove: possono anche essere richiamate dalla spontaneità intellettiva e dalla libera volontà, ove qualche *bisogno* sia appreso dall'intelletto, o qualche *fine* proposto alla volontà. Ed è raro che tutte queste cause e leggi insieme non vi concorrano.

Art. VIII.

Seconda funzione dell'immaginazione intellettiva, formatrice di nuove specie piene.

Ma io non so se l'immaginazione intellettiva eseguisca mai puramente quella prima funzione senza mescolarla colla seconda, la quale consiste nella formazione di altre specie piene accidentalmente variate da quella, la cui materia fu somministrata a principio dal senso: e s'egli accade, certo mi pare dover essere cosa rarissima e del tutto accidentale.

E nel vero si ponga l'occhio al fenomeno dei sogni, da cui le visioni della veglia non differiscono già in quanto al processo di loro formazione, ma solo forse in questo, che vi ha un'influenza maggiore la libera volontà, e l'uomo è consapevole del suo immaginare. Rade volte (io credo nessuna) avviene, che nei sogni si suscitino le sensazioni avute, tali quali si ebbero, senza che negli accidenti loro si trovino mutate. Se si sogna una persona veduta in veglia, questa non apparisce in quegli atteggiamenti e in quelle condizioni precise nelle quali ella si vide,

Digitized by Google

ma in atteggiamenti e condizioni simiglianti: il sogno presenta la persona cogli accidenti opportuni al dramma, per così dire, rappresentato dal sonno: il qual dramma in veglia non si vide giammai. La persona sognata, poniamo, si mostrerà affannata, correrà per fuggire, avrà sul volto il pallore, quando in veglia non s'è veduta mai così. Oltracciò, fra gli accidenti della sensazione reale ve n'hanno di così minuti, di così poco rilevanti, come una piega della veste, un'esser volta la testa d'una linea più in qua, o più in là, e simiglievoli, che niuna memoria ritiene, o certo l'ordinaria reminiscenza non sa riprodurre. Questi vanno smarriti anche per l'immaginazione, la quale supplisce del proprio, ristorando il quadro, e quasi ponendovi del proprio colore. Ella poi fa di più, perocchè quell'oggetto che vide in forme ordinarie, lo riproduce gigante, e in altri casi pigmeo, conservandone il tipo tuttavia: compone altresì nuovi oggetti di parti, che non caddero mai sotto il senso tali quali ella le pose nella sua composizione, benchè ne cadessero di somiglianti.

Art. IX.

Nesso fra l'immaginazione animale e l'intellettiva.

E perchè il fatto analogo si vede avvenire tanto nell'immaginazione animale, quanto nell'intellettiva; per ciò cominciamo dal considerar quell'intimo nesso che congiunge nell'uomo due immaginazioni così fattamente, che riesce al sommo difficile il distinguerle, e il riconoscerle per due facoltà non pigliandole per una sola. Il qual nesso abbiamo detto consistere in una certa identità, che ha il termine delle due immaginazioni; se non che rispetto alla prima questo termine è un *sensibile relativo*, quando l'altra lo considera come un'*entità oggettiva*, e quindi in modo assoluto; è la stessa realità, che nel primo caso esiste come termine del sentimento finito, nel secondo come termine possibile dell'atto creativo. Ritenuto adunque quest'ultimo nesso, non parrà più maraviglioso, che le due immaginazioni vadano di conserva nel loro operare, e l'una provochi

Digitized by Google

l'altra, l'altra alla prima si continui. E poichè l'immaginazione animale è quella che precede e somministra la materia e lo stimolo all'intellettiva, quando si tratta di oggetti corporei, perciò vediamo di spiegare come l'immaginazione animale o sensitiva in suscitando le immagini non si restringa a suscitare quelle che rispondono precisamente alle sensazioni avute, ma altre di nuove ne formi e ne configuri.

Art. X.

Spiegazione della seconda funzione dell'immaginazione sensitiva, per la quale ella suscita immagini non in tutto rispondenti alle sensazioni avute.

Il principio che genera la difficoltà di questa spiegazione si è, che l'attività dell'istinto, facoltà attiva, tien dietro nel suo operare all'impronta del sentimento, facoltà passiva; di modo che l'impronta del sentimento è quella che incomincia e che determina l'attività istintiva. Quindi i movimenti di questa sono conformi all'impronta del sentimento che n'è la radice, il disegno, la direzione. Come dunque l'immaginazione nel suscitare le immagini si discosta da questa legge?

In prima è a supporre che i sentimenti transeunti lascino nell'anima (nel sentimento sostanziale) de' vestigi di sè, di cui l'uomo non ha coscienza; la conserva de' quali vestigi si può chiamare l'*abito dell'immaginazione*, rispondente all'*abito della memoria*, che è la conserva de' pensieri nell'anima intellettiva. Senza supporre la conservazione di tali vestigi, non si potrebbe spiegare la prima funzione dell'immaginazione: per la quale accade che l'immagine li ripristini in attualità dinnanzi alla nostra attenzione mediante associazione; in virtù della quale, una parte del sentimento avuto, riprodotto che sia, basta a muovere la spontaneità suscitatrice del sentimento intero. Ora una parte del sentimento altre volte avuto viene riprodotto in noi da un nuovo sentimento; e quella parte può essere materiale, come sarebbe un braccio rispetto al corpo (in fatti la vista d'un braccio mi può richiamare per associazione l'intero corpo);

Digitized by Google

ovvero formale, quando il sentimento attuale si rassomiglia ad un sentimento avuto in passato, e però lo richiama, sebbene niuna parte determinata del sentimento attuale sia uguale ad una parte del sentimento già avuto. Questo risuscitamento, che va dalla parte (materiale o formale) al tutto, fa supporre, come dicevamo, che il tutto si trovi disegnato, in qualche modo, nel fondo dell'anima; altramente non si vedrebbe perchè il moto spontaneo del sentimento riuscisse a suscitare quel tutto, più tosto che un altro tutto, o anzi si movesse, piuttosto che ristarsi da ogni moto quietandosi nel sentimento attuale.

Del rimanente, si potrebbe anche dire, che quel moto istintivo che ripristina il sentimento fosse reso il più facile, nel suo genere, d'ogni altro moto, come quello che fu eseguito altra volta: secondo la legge appunto, che presiede al passaggio dall'abito all'atto, la quale consiste nell'essere questo passaggio più facile che il passaggio della nuda potenza all'atto; onde, per la legge che la spontaneità segue la via più facile, ella ripristinasse quel sentimento di cui le è dato una parte, più tosto d'ogni altro. Ma questa spiegazione non differisce sostanzialmente dalla prima; perocchè non si potrebbe intendere come il detto passaggio fosse più facile, se non si avesse una determinazione di lui, sicchè l'esser più facile appartenesse ad esso, anzichè ad ogni altro atto possibile di sentimento. Esso dunque dee esser nell'anima in qualche modo determinato e distinto: e però si può dire, che il sentimento che si ripristina si trovi come disegnato nel fondo dell'anima, sia una attività incipiente ivi di continuo conservata.

Or qui si presentano più difficoltà. La prima è questa. La similitudine delle cose non è altro se non una relazione, che più di esse hanno con un concetto che è il lume, pel quale la mente le conosce (*N. Saggio*, * n. 182, sgg.). Or se la cosa è così, come si può fare operare la similitudine nel puro ordine del sentimento e della realità? quand'ella non è che una relazione coll'idea? — A questo si risponde, che quando un sentimento, simile ad un altro sentimento che s'ebbe altra volta, risveglia

Digitized by Google

questo istintivamente, non deve pensarsi che propriamente parlando sia la similitudine quella che opera; ma un sentimento reale ne risveglia un altro, che poi la mente trova esser simile, onde la relazione di similitudine è posta dalla mente. Egli è bensì certo che fra il sentimento risvegliante, e il sentimento risvegliato vi ha talora similitudine; ma di nuovo questa è trovata dalla mente. L'effetto riesce simile alla causa, ma l'*efficacia* che ha la causa a produrre un effetto che poi rispetto alla mente acquista la denominazione di simile, è un efficacia reale, che non consiste in alcuna similitudine; il riuscirne l'effetto simile è una di quelle leggi di sintesismo, che legano insieme ontologicamente l'ordine reale coll'ordine ideale; onde avviene che ad ogni cosa che sia in quello, risponda qualche cosa in questo. — Ma perchè un sentimento attuale ripristina e richiama un altro sentimento passato, se non perchè è a lui simile? — Intendiamoci; non è mica, che egli ripristini il sentimento reale passato; no, quel che è passato è passato, la realità ivi è finita: ripristinare il sentimento passato, altro non vuol dire, se non far nascere un sentimento nuovo, che dalla mente viene trovato uguale al passato. La mente sola ha la virtù di rendersi presente il passato, perchè ella ha i suoi oggetti in quel mondo metafisico che va immune dalle leggi dello spazio e del tempo; ma il sentimento, a propriamente parlare, non ha passato, nè futuro, ha solo presente; benchè abbia de' vestigi del passato e delle radici del futuro; vestigi e radici, che la mente riferisce al passato ed al futuro; e che il principio senziente adopera anch'egli per distribuire quasi in una serie tutta presente i tre tempi passato, presente e futuro, che è un modo tutto diverso da quel della mente. Onde l'espressione: « ripristinare un sentimento passato » dovrebbe essere sostituita da quest'altra che torrebbe l'equivoco: « attivare un sentimento uguale ad un altro avuto in passato ».

Ritorniamo ora alla spiegazione dell'immaginazione formatrice. Abbiamo supposto che lo spontaneo suscitamento d'un sentimento, di cui s'era sperimentato per innanzi un altro simile,

Digitized by Google

venga determinato (ove preceda lo stimolo opportuno d'un altro sentimento a quello associato) dai vestigi, che ogni sentimento lascia nell'anima, e che sono come tante prime attualità pronte a ultimarsi e completarsi. Ma se questo spiegherebbe come si susciti un sentimento in tutto simile all'avuto, non ispiega ancora come possa suscitare un sentimento variato o variamente composto.

Conviene intanto ritenere questo principio: che dato lo stimolo, la spontaneità mossa suscita quel sentimento o quel gruppo di sentimenti, che di tutti le è più *facile* o più piacevole a suscitare.

Ora ne' gruppi de' sentimenti suscitati si distingua la *moltiplicità* dall'*ordine*, cioè dai legami e dall'unità che si trova in essi. Quanto alla moltiplicità, ella trova facile spiegazione nella moltiplicità de' vestigi di sentimenti, che si conserva nel fondo dell'anima: questi molteplici sentimenti disegnati nell'anima, ivi stanno pronti a sbocciare ed attuarsi intieramente. Ma questa attualità e proclività a muovere non è in tutti uguale, ma in certi maggiore, e in certi minore. Di più, non ogni stimolo ha un'eguale efficacia su tutti. Perocchè lo stimolo non è altro che un dato speciale avviamento al moto sensibile; onde ciascuno di questi avviamenti speciali e iniziamenti del moto possibile suscita una spontaneità, che si riferisce a un diverso gruppo di sentimenti; come la leva, applicata ad un corpo, il fa muovere diversamente secondo il punto di esso corpo, a cui ella viene immediatamente applicata. Dato dunque lo stimolo, l'anima sensitiva, secondo le leggi della spontaneità, si muove a produrre de' sentimenti; e produce quel gruppo di essi, a produrre il quale ella trova più piacere che a non produrlo, e più piacere che a produrre qualsivoglia altro sentimento isolato, o qualsivoglia gruppo. Essendo tutti i sentimenti e i loro vestigi nel sentimento sostanziale, a cagione dell'unità di questo sono unificati, quasi come i diversi elementi costituiscono un corpo solo, per la loro coesione e per l'unicità dello spazio continuo da essi occupato.

Digitized by Google

Ma se questo spiega la moltiplicità delle immagini suscitate contemporaneamente nell'immaginazione, non ispiega ancora come nell'aggrupparsi abbiano un ordine, e non rappresentino un accozzamento d'immagini disordinato e puramente casuale. Anzi tanti sono i vincoli dell'associazione delle immagini, che parrebbe nel primo aspetto, che dovesse suscitarsi la più gran confusione d'immagini disparatissime.

Ora egli è da considerare prima di tutto, che nell'uomo non opera solo il sentimento, ma in un con esso la ragione tanto in veglia, quanto in sonno; perocchè la ragione, almeno colle prime sue funzioni del percepire e dell'intuire, accompagna sempre nell'uomo il sentimento; benchè, quando ella si fa pedissequa al sentimento, sia oltremodo difficile avvertirne i passi. Ora la ragione ha anch'essa la sua spontaneità d'operare; e la direzione ch'ella prende, varia secondo lo stato di sviluppo della ragione stessa, secondo i pensieri che si conservano nel deposito della memoria, le abitudini, e i sentimenti spirituali. Quando la ragione non è ancora sviluppata, segue il sentimento colla percezione, e non più; ma quando è sviluppata, ed ha acquistato gusto a ragionare e connettere ed ordinare ad un fine i pensieri, allora anche la spontaneità tende più o meno ad ordinarli, ed in questa tendenza è più o men forte. Allora ella influisce sui sentimenti che si risvegliano, e si affatica a dar loro qualche ordine, non potendoli sofferire affatto disordinati. In ragione di questo grado di dominio spontaneo, con cui la ragione opera sui sentimenti, e ne dirige il loro attuarsi, que' diversi gruppi, che per la spontaneità animale si attuerebbero, vengono modificati e più o meno ordinati, fino a ricevere una unità perfetta, a rappresentare un dramma, o una serie connessa di piccoli drammi: appunto perchè la ragione possente non può soffrire il contrario, e spontaneamente ella stimola e determina a questo l'istinto vitale che li produce.

Ma prescindendo dalla ragione (e specialmente da quella funzione della ragione che abbiamo detta *fantasia ragionante*), e riducendosi al puro sentimento animale, entro la sfera di questo

Digitized by Google

non si troverà altro principio di ordine, secondo il quale operi la spontaneità che suscita le immagini? Questo principio certamente non manca, ed è l'unità-molteplice da cui l'animale risulta, alla quale unità-molteplice di sentimento, ossia soggettiva, risponde un'altra unità-molteplice extra-soggettiva, che è quella dell'organizzazione.

Per questa unità organica accade, che l'operare dell'animale sia diviso in altrettante funzioni, come quella della nutrizione, della generazione ecc., ciascuna delle quali è un gruppo ordinato di sentimenti, a cui risponde quasi rappresentazione extra-soggettiva un gruppo ordinato di movimenti. Benchè dunque l'animale non conosca ciò che è *fine*, e quindi il dire che l'animale ha un fine nel suo operare sia un applicargli il linguaggio che conviene solo all'essere ragionevole; tuttavia egli sente i bisogni ed opera in conformità di questi; i quali ordinano tutto quel gruppo di atti contemporanei, che sono necessarii per la soddisfazione di detti bisogni. Questi bisogni, e le funzioni che vi soddisfano, annodano in ordine i sentimenti ed i movimenti relativi; e così ordinati li ama l'animale, e li conserva nell'*abito dell'immaginazione*, e quindi ancora spontaneamente ne riproduce le immagini. A ragion d'esempio, un cane che sente il sentimento della fame, sognerà di vedere un cibo sopra una tavola e di spiccare un salto per impadronirsene. Questo gruppo ben ordinato d'immagini, e di sentimenti attivi e passivi, ha per suo principio il bisogno della *fame*, che muove nel cane tant'altri sentimenti e movimenti parziali, che alla sua soddisfazione si riferiscono.

Ma perchè, si dirà, il cane sogna che il cibo, in vece d'esser in piana terra, sia in luogo eminente, dove nol può abboccare se non con un difficile salto? Anzi tal altra volta sognerà che il cibo sia chiuso entro un armadio, al quale raspa d'intorno e geme senza che gli riesca d'aprirlo. — Queste difficoltà, che l'immaginazione sognatrice rappresenta alla soddisfazion del bisogno, non nascono dal principio di ordine che è il bisogno stesso, a cui rispondono e s'attengono le funzioni volte

Digitized by Google

a soddisfarlo, ma dalla forza delle immagini staccate, disegnate nell'anima: la tavola, o l'armadio lasciarono de' vestigi vivaci nell'immaginazione, quindi da sè s'intromettono a dispetto del principio ordinante, il quale tuttavia le fa entrare nell'unità del dramma, ed ordina il gruppo tentando di superare e vincere quelle difficoltà, che gli si contrappongono per un altro elemento di attività spontanea, non dipendente da lui, ma insieme con esso lui operante.

E qui oggimai noi dobbiamo venire al fatto più difficile a spiegare. L'immaginazione formatrice, abbiamo detto, non riproduce esattamente le sensazioni od immagini avute altra volta, ma variandole secondo l'opportunità: ella, invece di riprodurre un uomo di statura ordinaria, lo riprodurrà gigante, o pigmeo; varierà i colori, gli adobbi, gli atteggiamenti, la collocazione, la forma delle cose: sognerà di veder morto quel che è vivo ecc.; in somma non riterrà dalle sensazioni avute se non il *tema;* e su quel tema farà ella un quadro affatto nuovo. La difficoltà di spiegare un tal fatto nasce da questo, che non pare che la produzione di immagini o sentimenti così modificati possa spiegarsi co' vestigi rimasti delle sensazioni precedenti: i quali vestigi dovrebbero riprodurre le immagini quali si ebbero, della stessa forma e grandezza e, in generale, cogli stessi accidenti. Lasciamo dunque da parte nella considerazione di questo operare l'ordine della composizione immaginaria, che crediamo avere sufficientemente spiegato ricorrendo a que' principii di unità e quindi di ordine (e sono molti), i quali si ritrovano nella stessa composizione del sentimento animale, uno, ma risultante da tanti sentimenti, e dell'organizzazione, una, ma risultante da tanti organi: i quali principii di unità danno unità ed ordine anche all'opera della immaginazione. E analizzando il fatto, noi intanto possiamo osservare:

1° Che la sola esperienza somministra all'immaginazione lo *stoffo* del sentimento: quindi colui che non avesse mai avuto un dato genere di sensazioni, non potrebbe produrle coll'immaginazione. Questo è quel fatto che fa dire comunemente che

Digitized by Google

l'immaginazione non fa altro che suscitare le imagini avute mediante gli organi sensori; il che è inesatto; perocchè lo stoffo non è che un elemento dell'imagine, che tiene in essa il luogo di materia;

2° Che la grandezza delle imagini prodotte dall'immaginazione può riuscire maggiore o minore di quella che avevano le sensazioni sperimentate; ma questo aggrandimento e impiccolimento non è senza limite; e questo limite dee desumersi dall'organizzazione, e dal sentimento che le corrisponde; e si può determinare così: « L'immaginazione formatrice non può produrre un'imagine di grandezza maggiore di quella, che gli organi sensori possono abbracciare nelle loro sensazioni; e del pari non può produrre un'imagine di grandezza minore di quella che è propria della minima fra le sensazioni possibili ». La ragione del qual principio si è che l'immaginazione formatrice produce le imagini mettendo in gioco quello stesso organismo che presiede alle sensazioni, come quella che altro non è che una facoltà di sentire interna; onde non può produrre imagini per grandezza disformi dalla capacità di quell'organismo;

3° Che la forma delle imagini è in balia dell'immaginazione formatrice, ma ancora con alcuni limiti, i quali sono i seguenti:

a) Tutte le forme sono possibili a prodursi dall'immaginazione, ma entro la grandezza propria dell'imagine; e ciò, quantunque il senso non le avesse percepite tutte (ed è quasi impossibile che tutte le abbia percepite); perchè già lo spazio le contiene virtualmente, non essendo che limiti di esso, ond'è conseguente che la facoltà che può determinare la grandezza, e quindi limitarla d'ogni parte, possa altresì produrre qualsiasi forma;

b) Nella formazione spontanea delle imagini, certo è che mantengono non piccola virtù d'operare le attualità de' vestigi, di cui abbiamo parlato; e che il disformare questi vestigi costa fatica all'immaginazione, ond'ella nol fa se qualche altro principio d'azione spontaneo a ciò non la muove, come sarebbe il principio dell'ordine e dell'unità. L'immaginazione formatrice adunque nel produrre le immagini si regola più che ella può

Digitized by Google

sulla forma de' vestigi; di che le nasce un altro limite nell'alterazione o variazione delle forme. È bene da considerarsi in che principalmente questo limite consista. Nella forma del vestigio può considerarsi il *totale* del vestigio, e le parti *singole* di esso. Può variare una parte o assai piccola o poco importante, di maniera che l'immagine così poco variata sembra ancora quella stessa di prima, ne ritiene per così dire la fisonomia, o richiama quella prima per una maggiore o minore similitudine con essa. Ora il vestigio è forte nella tendenza ad attuarsi in immagine quanto al suo totale, ed è assai meno forte quanto a conservare le parti minute ed accessorie. Questo fa sì che l'immaginazione formatrice, se non opera in tutto a tenore del vestigio, opera nondimeno a tenore della *totalità* di esso, ne mantiene il carattere fondamentale, la similitudine al maggior grado che ella può; e questa totalità per lo più è quella che alla mente rappresenta la sostanza della cosa. A ragion d'esempio il sogno ci porgerà un uomo colle gambe storte, privo di un braccio, con un gran taglio sulla fronte, o con altre simiglianti deformità, o varietà; e tuttavia l'oggetto che ci si presenta è ancora un uomo, per tale ancora si conosce, è conservata quella parte che la mente suol prendere per la sostanziale, e a cui ella dà un nome. L'immaginazione formatrice adunque non cangia interamente la forma dell'immagine, ma produce un' immagine che ha qualche cosa della forma del suo vestigio, ne ha la parte principale, e, in generale parlando, una parte tale, che rende simile la forma dell'immagine alla forma del vestigio, così poco differente che l'una conserva ancora coll'altra l'indentità specifica, variata solo accidentalmente.

c) Finalmente il *principio rettore* della immaginazione formatrice anch'egli entra a determinare la forma delle immagini, il qual principio rettore è appunto quel principio di convenienza, di unità e di ordine che dicevamo; il quale quanto più è forte ed influente, più il sogno o la visione fantastica è regolare ed alla veglia somiglievole. Ma talora quel principio

Digitized by Google

opera debolmente (ed è segno che l'animale ha del difetto nella sua composizione, e nell'uomo è anche segno di debolezza nella facoltà ragionante). Qualora dunque l'azione della immaginazione formatrice ha una tendenza unica benchè complessa, sia perchè l'istinto animale è concentrato in uno scopo, sia perchè nell'uomo la ragione pratica e prevalente si proponga un unico fine anch'esso risultante da atti complessi; allora questa virtù unificatrice è quella che regola la grandezza e la forma di tutte le parti della visione secondo la convenienza del tutto; e meno che questa virtù prevale, meno la visione o il sogno ha di ordine e di unità, più è disordinata e sconnessa.

Tutte queste osservazioni danno delle conseguenze importanti; noi, riassumendo anche il detto, le compendieremo così:

1° I vestigi delle immagini sono le prime attualità, secondo le quali opera la *spontaneità fantastica* producendo altre immagini e gruppi di esse, per modo tale, che senza di quelli questa spontaneità formatrice non potrebbe essere suscitata; e ciò per la natura generale del principio senziente « il quale non esiste come solo principio, ma come principio unito al suo termine, secondo la legge del sintesismo ».

2° L'immagine appartiene al *sentimento d'eccitazione,* onde la facoltà formatrice « è un principio senziente d'eccitazione immaginaria ». L'eccitazione è di diversi generi, come si vede dai diversi organi sensorj e dai diversi generi di sensazioni e d'immagini ad essi corrispondenti, e a ciascuno d'essi presiede « un principio o potenza senziente ». Questa potenza speciale senziente immaginaria non è messa in essere, se non dagli stimoli suoi propri; onde il cieco nato, che non ha vestigi in sè della sensazione de' colori, nè pure ha in atto la potenza delle immagini colorate. Di che si vede che l'immaginazione non produce le sue immagini se non concorrono tre principj *a)* la potenza speciale sensoria; *b)* l'attualità in cui viene messa questa potenza dai *vestigi* (1) delle sensazioni sue proprie altra

(1) Ho già avvertito che adoperando la parola *vestigi* non intendo di pregiudicare nulla alla questione che si potrebbe muovere sulla natura di questi

Digitized by Google

volta sperimentate; *c)* uno stimolo che susciti questa prima attualità all'operazione spontanea che produce l'immagine; il quale stimolo può anche essere intellettuale, come può essere anche meramente sensibile (un'immagine legata, per virtù della *forza sintetica* dell'animale, con quella che si vuol suscitare).

3° Ma se una potenza sensitiva ha bisogno, per essere costituita, del suo termine proprio (e per la potenza dell'immaginazione questo termine sono i vestigi delle sensazioni avute); quando poi ella è costituita, allora ella ha altresì un' attività propria, che non le viene dal termine; questa è legge comune d'ogni principio senziente, come fu detto più volte altrove. La quale attività è la spontaneità, e l'istinto, che è come l'attivo in cui si continua il passivo (atto primo della potenza), siccome abbiamo già detto altrove. Ora in questa virtù propria del principio senziente costituito, e indipendente dal termine che lo costituisce, conviene cercare la ragione, per la quale l'immaginazione non si limita a suscitare le immagini corrispondenti alle sensazioni avute, e quasi dipartendosi da esse, ne altera la grandezza, la forma, la composizione. Ma per riuscire a questa spiegazione, più cose si convengono attentamente osservare.

4° E la prima si è, che le diverse potenze sensitive che sono nell'uomo si distinguono unicamente per la diversità degli organi corporei, il che è quanto dire dalla parte del termine. Avendo ogni organo un sentimento fondamentale diverso, accade che egli ponga in essere una potenza di sentire diversa. Ma questa potenza è un principio prossimo di sentire. Il principio rimoto abbraccia in sè tutti questi principi prossimi, ed è quello che colla sua unità li mette in armonia, e colla sua virtù li domina e regge. Questo principio rimoto, o, se ve n'ha una serie di meno e più rimoti (questione in cui non voglio entrare), il

vestigi; non s'immagini dunque che questi vestigi sieno come una scolorata pittura della sensazione avuta; noi pigliamo vestigi in generale « come una determinazione della virtù sensitiva dell'anima a riprodurre una più tosto che un'altra sensazione intera ».

Digitized by Google

rimotissimo di tutti è l'anima stessa. La virtù di questo principio rimotissimo è appunto la *suprema forza sintetica* dell'animale, della qual partecipano gli altri principj meno rimoti (ma non prossimi), se ve ne sono. Questa virtù unica, in quanto opera in modo spontaneo ed istintivo, contiene la ragione di quegli atti dell'animale, che simulano l'intelligenza, come abbiamo a lungo espresso nell'*Antropologia:* e spiega altresì quelle composizioni immaginarie che risultano di più immagini.

5° Spiega ancora la graduazione della tinta dell'immagine, se si tratta d'immagini visive; perchè la graduazione della tinta d'un colore dipende da una composizione diversa di vari colori, e in generale si può dire che una quantità di bianco mescolata con un colore lo illanguidisce, e però ne fa uscir fuori tutte le tinte;

6° Quanto è alla vivacità e forza dell'immagine, questa dipende dalla maggiore o minor forza, che spende il principio immaginativo a suscitarla.

7° Spiega inoltre, perchè si possa suscitare la metà d'un'immagine, o una parte qualsiasi di essa, piuttosto che tutta intera. Il che dipende certo da più cause anche organiche; ma, fra l'altre, dal bisogno che ha il principio rimoto di armoneggiare al suo modo le immagini che suscita e accozza.

8° Di che potrebbe anche trarsi la spiegazione, onde si muti la forma delle immagini; giacchè la forma diversa dell'immagine si cangia coll'accozzamento diverso di varie parti d'immagini d'uno stesso stoffo, e d'uno stoffo dello stesso genere e della stessa tinta. Per esempio, con diversi pezzetti rossi d'una stessa tinta, io posso formare, variamente accozzandoli, diverse figure rosse. E sembrerebbe che di qui si potesse ancora dedurre la spiegazione come si possa accrescere la grandezza dell'immagine. Chi ben considera, questo non si spiega intieramente; perchè non si spiega, a ragion d'esempio, come si possa formare un circolo rosso più grande coi frammenti d'un circolo rosso più piccolo, e meno ancora coi frammenti d'un'altra figura.

Digitized by Google

9° Per ispiegare dunque a pieno l'ingrandimento o l'impiccolimento dell'immagine, che l'animale suscita nella sua fantasia, conviene aver ricorso ad altri principii. Tentiamo anche questo.

In prima è da considerare, che se l'immaginazione può suscitare un'immagine, o un suo frammento, ella può ripetere quest'operazione quant'ella vuole, e perciò avere un numero d'immagini o di frammenti, quanto ella vuole. Ma affinchè da più immagini uguali, o di più frammenti della stessa immagine, ella riesca a formare un'immagine nuova; le è necessario avere la facoltà di disporre quelle e questi come a lei piace nello spazio, di modo che l'una non sia soprapposta all'altra, ma sia collocata in continuità dell'altra, senza lasciare intervallo fra esse, il quale intervallo conserverebbe la pluralità delle immagini, e non ne lascerebbe risultare l'immagine sola che si desidera. Ora che ella debba avere questa facoltà chiaramente deriva da questi due dati: *a)* il primo, che sta innanzi all'anima sensitiva lo spazio puro e illimitato come suo termine permanente *(Antropologia,* * n. 162 sgg.); *b)* il secondo, che l'anima come principio rimoto, cioè universale, del sentimento è determinata da' suoi bisogni sensitivi, dalle leggi della sua spontaneità sensitiva, a collocare le immagini elementari con una certa distribuzione ed ordine; e questo può farlo per la forza sua propria, indipendentemente dai vestigi delle sensazioni, che non legano se non il principio prossimo di sentire.

Riconosciuti per indubitati questi due dati, s'appiana anche la difficoltà dello spiegare l'ingrandimento e l'impiccolimento delle immagini. Perocchè

a) l'estensione la porta seco, e questa estensione è illimitata, e basta trovare il modo di limitarla, per averne tutte le figure e le grandezze possibili; onde dalla natura stessa è data la tela vuota su cui, per così dire, dipingere le imagini d'ogni figura e grandezza;

b) lo stoffo, che è come il colore che dee dipingere quella tela, è pure dato nei vestigi delle sensazioni avute. E qui è da osservare con somma attenzione, che viene dato all'uomo da

Digitized by Google

diversi fonti lo *stoffo* della sensazione, e l'*estensione* della medesima. Perocchè l'estensione è un termine della *percezione* naturale che costituisce l'uomo, diverso dallo stoffo del sentimento fondamentale corporeo, che è un altro *termine* della medesima percezione. L'uno di questi due termini è infinito, l'altro finito ossia limitato; il secondo di questi termini è nel primo, ma non è il primo; nè lo compie intieramente. Di qui esce una questione importante, che noi non possiamo preterire, e che dee essere risoluta anche per l'intento nostro presente di spiegare, come l'immaginazione possa produrre immagini di una grandezza diversa da quella che viene determinata da' vestigi delle sensazioni avute.

c) Che l'anima sensitiva abbia per termine l'estensione illimitata e in essa un limitato corporeo, questi si debbono ricevere come fatti primitivi dati dall'osservazione dell'animale: de' quali perciò non si può cercare altra ragione, che quella che s'asconde negli abissi dell'essere stesso creatore, dove niuno sguardo terreno s'inoltra. Solo si può dire, il che noi esporremo a suo luogo, che « tutto ciò che non ripugna è possibile » e la volontà dell'Essere supremo determina i possibili che ella vuole, realizzandoli. Ma que' due fatti primitivi non contengono tuttavia la ragione perchè il *limitato corporeo*, termine del sentimento fondamentale, tenga un'estensione, una figura, un'organizzazione, piuttosto che un'altra. Quale è dunque questa ragione (1)? Il principio sensitivo ed il suo termine sintesizzano; perciò sono costituiti con un solo atto creatore, esistono in una perfetta contemporaneità. Quando il principio sensitivo è costituito, allora egli non ha la sola attualità che riceve dal suo termine primo, ma è dotato d'attività sua propria di un certo grado, operante secondo la legge « d'atteggiarsi nel modo più

(1) Si potrebbe altresì proporre un'altra questione: qual è la ragione sufficiente per la quale un dato animale si manifesta in un luogo dello spazio, piuttosto che in un altro? Ma anche questa ragione non si rinviene che nella volontà del Creatore, come abbiamo detto nella *Teodicéa* 238, 443.

Digitized by Google

comodo e più piacevole ». Ma qui non si cerca, quali modificazioni l'attività del principio senziente già costituito dia a sè stesso e al suo termine; ma qual sia la limitazione del suo termine corporeo: trattasi dunque della legge, secondo la quale un animale è fin da principio della sua esistenza costituito. Questa costituzione rispetto al termine corporeo, sguardata bene addentro, porge un lavoro di varie attività, azioni e contro azioni che logicamente si succedono. 1.° In prima si deve concepire un'azione del termine corporeo; 2° poscia una contro-azione del principio che modifica (avviva) il termine; 3° in terzo luogo un altra contro-azione del termine modificato sul principio, colla quale si porge al principio come sentito; e così è costituito il principio come senziente. Prima dunque che il principio sia senziente di sentimento animale limitato, si concepisce coll'astrazione della mente un principio, che non è ancora il principio dell'animale; prima che il termine sia sentito come esteso corporeo, si concepisce un agente. Ma in questa specie di lotta fra le azioni e le contr'azioni vi ha un ordine. Da che dipende la contr'azione del termine? Dipende dalla contr'azione del principio. Ma da che dipende, da che è determinata nel suo grado e modo d'agire la contr'azione del principio? Dalla prima azione di quell'agente, che non è ancor termine sentito, ma sta per divenir tale. Essendo questa l'intima costituzione ontologica del corpo sentito come termine del sentimento fondamentale, egli è manifesto che la determinazione della grandezza e della forma del termine sentito ha la sua ragione in quella prima azione dell'agente non ancora sentito, che determina il principio alla contr'azione, alla quale quell'agente medesimo rispondendo con un'altra contr'azione, accade che rimanga costituito sì il termine come sentito, e sì il principio come senziente; e così l'animale. Dall'*attività* dunque del principio dipende la limitazione del termine corporeo sentito; ma quell'attività dipende alla sua volta, nel suo grado e modo d'agire, dall'attività d'un agente non ancora sentito, ma in via ad essere poscia sentito.

Digitized by Google

In quella contro-azione del principio giace il nascimento dell'*Istinto vitale*, che è causa dell'animal sentimento. Questo istinto viene suscitato dalla prima azione di quell'agente incognito che poscia viene, per azione di esso istinto medesimo, ad essere termine sentito. Ma la potenza dell'Istinto vitale è determinata da quella dell'agente che lo suscita, e la potenza di questo nasconde la sua ragione nella profondità della stessa creazione.

L'Istinto vitale poi si concepisce in due gradi d'azione: 1° nel suo cominciamento, come mera potenza fondamentale di sentire; 2° come già senziente, quando all'atto suo ha risposto la contro-azione del termine che così si rende sentito. In questo secondo grado egli acquista nuova potenza di agire e diviene *Istinto sensuale*, il quale agisce sull'agente primitivo e lo modifica (la quale modificazione percepita extra-soggettivamente riceve nome di *movimento*); e quindi ha luogo una nuova serie d'azioni, di contro-azioni del principio, e di contro-azioni dello stesso agente che si fa termine sentito. Così il *termine sentito* viene alla sua volta modificato ed alterato. Il grado poi di forza dell'*Istinto sensuale* è determinato da quello dell'*Istinto vitale* al suo secondo grado: ma la legge che segue l'*Istinto sensuale* nell'operare è sempre quella « d'atteggiarsi, colla forza che ha, nel modo più piacevole, ossia in istato di sentimento massimo. Ora, la produzione delle imagini appartiene essa all'*Istinto vitale* produttore del sentimento, o all'*Istinto sensuale* operante in conseguenza del sentimento prodotto? — Si rammenti, che questi due istinti hanno una stessa radice, sono, a propriamente parlare, un istinto solo, che chiamammo animale; onde non fa maraviglia se entrambi queste due funzioni dell'istinto animale concorrono a produrre le imagini. E di vero, se si considera che l'immagine suppone innanzi di sè il vestigio di sensazione avuta altra volta, si conchiuderà che la produzione di lei appartenga all'istinto sensuale, perocchè *vestigio di sensazione* è già sentimento, benchè tenue, inosservato, o certo è modificazione del sentimento fondamentale: onde egli pare che la facoltà produttrice dell'immagine operi in conseguenza di un sentimento

Digitized by Google

precedente, cioè del vestigio, e però appartenga all'istinto sensuale. Lo stesso si raccoglierà dalla considerazione che l'imagine non si suscita se non in virtù di qualche stimolo sensibile. Perocchè quantunque la volontà intellettiva possa contribuire a suscitarla, tuttavia questa stessa volontà non potrebbe suscitarla senza in qualche modo conoscerla, nè potrebbe conoscerla senza averne presente qualche vestigio o stimolo sensibile. Ma se poi si riflette che l'immagine che si produce è sovente d'altra grandezza da quella della sensazione di cui si conservano i vestigi, non si potrà fare a meno di conchiudere, che in tale produzione dee intervenire l'*Istinto vitale*, il quale produca una parte di sentimento.

E qui oggimai apparisce qual sia la spiegazione che per noi si dà al fatto così difficile, che l'immaginazione produce immagini di grandezza e forma diversa da quella delle sensazioni avute altra volta, benchè del medesimo stoffo.

L'*Istinto sensuale*, secondo la sua legge « dell'atteggiamento più piacevole o del sentimento massimo » determina la grandezza e la forma dell'immagine, e muove l'efficacia dell'*Istinto vitale*, il quale ubbidendo al primo la produce. Ma per definire via meglio la concorrenza di queste due funzioni nella produzione dell'immagine, che è un sentimento d'eccitazione, si distingua così:

1.° L'Istinto vitale produce il sentimento fondamentale di continuità;

2.° In seguito ai primi stimoli egli produce ancora i primi sentimenti d'eccitamento;

3.° L'Istinto sensuale continua questi, e li modifica nel modo detto, a fine di recarli al sommo del sentimento piacevole: or ciò egli fa producendo (col movimento della parte del continuo) all'Istinto vitale de' nuovi stimoli, avuti i quali egli produce i sentimenti relativi;

4.° I vestigi delle sensazioni sono o piccole oscillazioni, o disposizioni di mobilità maggiore, o conati agli eccitamenti ossia movimenti ad essi relativi. Venendo la spontaneità dell'Istinto sensuale suscitata da qualche stimolo sensibile, e trovando quelle

Digitized by Google

disposizioni, conati, o piccoli moti già in atto, ella continua ad operare per ottenere « il massimo sentimento » nel totale dell'animale; e quindi produce gli stimoli occorrenti all'Istinto vitale per la produzione delle nuove immagini.

Questa spiegazione del fenomeno che esaminiamo ci pare completa; perchè il fenomeno avea tre parti 1.° l'estensione; 2.° lo stoffo del sentimento, che deve occuparla; 3.° i limiti di questa occupazione; e tutte e tre queste parti rimangono spiegate. L'estensione è data in natura; lo stoffo è dato dai vestigj delle sensazioni avute; la determinazione de' limiti è somministrata dalle leggi della *spontaneità dell'Istinto animale*, cioè 1.° dell'*Istinto sensuale*, che ha per legge di produrre, dato lo stimolo sensibile, il maggior ben essere complessivo, possibile alle sue forze, dell'animale; 2° dell'*Istinto vitale*, che ha per legge di concorrere alla produzione de' sentimenti, in conformità dell'azione che viene esercitata in lui dall'agente primitivo, sia come immoto (sentimento di continuità), sia come mobile nelle sue parti (sentimento d'eccitazione); l'azione del quale agente determina il grado di potenza dell'Istinto vitale, e questo grado determina alla sua volta il grado di potenza dell'Istinto sensuale. Concorrono adunque a produrre le immagini due agenti: 1° quel *principio prossimo di sentire* (appartenente all'Istinto sensuale), che è posto in essere immediatamente dai vestigi delle sensazioni avute, e questo *principio prossimo* somministra lo stoffo; 2° quel *principio remoto di sentire* (appartenente pure all'Istinto sensuale) che, dato uno stimolo sensibile, impiega tutta la sua forza a produrre nell'animale tutto il sentimento possibile, costituendolo così nello stato più piacevole, e questo principio è propriamente quello che determina la grandezza, la forma, la composizione, la vivacità dell'immagine: è principio dominante, rettore del sentimento complessivo di tutto l'animale. Acciocchè poi alla virtù che riproduce lo stoffo (cioè al principio prossimo) questo principio remoto possa determinare quale estensione ella debba occupare, egli è uopo che l'estensione pura sia data precedentemente all'anima a quella guisa che dee esser data al pittore

Digitized by Google

una tavola o superficie acciocchè sopra vi possa dipinger le figure che intende di colorirvi, e questa è nuova prova della percezione naturale dello spazio puro ed immobile (1).

Questa spiegazione soddisfa al problema anche se egli si considera nelle altre sue condizioni, di cui non abbiamo ancora parlato. Una di queste si è, che l'Immaginazione non produce già le immagini con successione di lavoro, non fa mica come il pittore che dà una pennellata alla volta, e dipinge una parte del quadro dopo l'altra; nè fa come il verseggiatore che compone un verso dopo l'altro; nè fa come il fanciullo che studia di accozzare diversi ritagli di carta colorita per farne uscire un quadretto dipinto, o come il mosaicista che raggiunge pietruzze a pietruzze e con molti studi, e confronti di tinta a tinta, ne cava una scena colòrata: l'Immaginazione opera tutto d'un tratto senza prove, senza studio, senza pentimenti: il dramma d'un sogno è rappresentato d'un tratto quasi ci fosse presentato da altri bello e formato, e non da noi stessi suscitato. Come la natura colorisce i fiori, i quali sbocciano colorati intieramente e in tutte le loro parti come debbon essere; così l'immaginazione d'un solo tratto, d'un atto semplicissimo porge all'anima tutto intero il gruppo composto e in ogni sua parte finito delle immagini. Ora questa maniera di operare dell'Immaginazione non si spiega se non ricorrendo ad uno Istinto, il cui operare è semplicissimo; ad un Istinto, che abbraccia tutto insieme lo stato e condizione sensibile dell'animale, e lo determina: nella quale condizione attualmente sensibile si distinguono poscia coll'analisi molte parti, e molti colori; ma l'Istinto produttore senz'analisi le produsse tutte sintesizzando, a lui non esistendo parti separate. Io non credo che altra spiegazione sia stata fin qui data, che soddisfi a questa rilevantissima circostanza del fatto di cui si tratta.

(1) Chi avrà ben inteso tutto questo ragionamento sentirà che questa è una prova efficacissima che l'anima sensitiva ha per suo termine naturale ed immanente lo *spazio puro*, come quello che viene necessariamente supposto dall'operazione della Immaginazione formatrice.

Digitized by Google

Art. XI.

Applicazione all'Immaginazione intellettiva.

Veduto come l'immaginazione sensitiva suscita immagini uguali nello stoffo alle sensazioni avute, ma diverse nella forma e nella figura, rimane spiegato altresì come l'immaginazione intellettiva pensi le specie piene corrispondenti, attesa l'intima unione e concordia delle due immaginazioni, in quanto l'immaginazione intellettiva riceve la sua materia e il suo incitamento dalle immagini sensitive.

Rimane solo a considerarsi, che, come nell'animale il principio rimotissimo di sentire s'estende a tutti i sentimenti che cadono in esso, e la spontaneità di quel principio tende a produrli armonici così fattamente, che il loro complesso sia lo stato più piacevole di tutti i possibili all'animale; così l'intelligenza ha pure il suo principio istintivo remotissimo e supremo, che tende spontaneamente a costituire l'essere intelligente nel suo stato piacevolissimo quanto mai egli può, e quindi modifica a tal uopo tutti i sentimenti parziali cadenti, nell'essere intellettivo, e i pensieri, acciocchè concorrano colla loro forza ed armonia a produrre quello stato conformissimo a sua natura. Di che seguita che nell'uomo la spontaneità intellettiva abbia anch'essa il suo grado di potenza sull'immaginazione animale, e più o meno, secondo la perfezione dell'uomo, la modifichi e regga. Onde il principio spontaneo supremo dell'immaginazione sensitiva, e il principio spontaneo supremo dell'intelligenza si debbono concepire come operanti insieme, e quasi fusi in uno stesso principio, che è quello che determina finalmente l'immaginazione, e la governa nella seconda delle sue funzioni.

CAPO XXIV.

ORIGINE DE' CONCETTI DI MATERIA E DI FORMA RISPETTO AI CORPI.

Egli è degno qui di notarsi, che la distinzione antichissima fra materia e forma fu tratta dalla cognizione che noi abbiamo de' corpi.

Digitized by Google

È la natura stessa che costituì due termini distinti, benchè strettamente uniti alla sensitività corporea: 1° lo spazio puro illimitato; 2° ciò che empie lo spazio, limitato. Dallo spazio puro, limitato da ciò che lo riempie, procede il concetto di *forma*, il quale in rispetto a' corpi abbraccia la *grandezza* e la *figura;* ciò che riempie lo spazio somministra il concetto di *materia.*

Per questo si può concepire in qualche modo la materia senza la forma, perocchè realmente la forma è cosa diversa dalla materia; e per la stessa ragione quella si può concepire senza di questa. Sono separate in natura: sono termini diversi del sentimento.

Si consideri bene, che se non fossero termini diversi del sentimento, nè pur l'astrazione potrebbe dividerli; perocchè l'astrazione non potrebbe dividere ciò che fosse al tutto indiviso, cioè l'indistinto per natura: è un errore il credere, che l'astrazione sia una facoltà arbitraria, quasichè la natura delle cose non somministrasse il fondamento alle sue operazioni. Questo è quello che non considerano i sensisti, i quali pretendono che per astrazione si tragga l'universale dal particolare, quasi creandolo; laddove l'astrazione non fa che trovarvelo annesso, colla quale osservazione noi abbiamo già confermato il sistema dell'idea dell'essere in universale (1).

Ma se lo spazio puro, e però la grandezza e la figura (la forma) che sono relazioni di lui colla forza corporea che lo empie, è un termine distinto da questa forza, cioè dalla materia; tuttavia quando l'uno e l'altra coesistono, allora in parte sintesizzano. Dico in parte, avverandosi questo soltanto rispetto alla materia, che non si può concepire se non nello spazio, onde l'essere nello spazio è per essa una *relazione essenziale.* Non s'avvera rispetto allo spazio stesso, il quale si concepisce anche vuoto, e non bisognevole di materia che lo empia. Onde la facoltà sensitiva dello stoffo, che è la *materia sentita*, si dee concepire come una facoltà sensitiva che sorge nel seno di quell'altra facoltà sen-

(1) *N. Saggio*, Sez. VII, c. VI.

Digitized by Google

sitiva che ha per termine lo spazio puro, e per ciò quella facoltà sensitiva dello stoffo non può trovare il suo termine, che nello spazio. In questo senso si può dire che lo spazio sia una cotal forma innata; e Kant avrebbe colto una verità, se non l'avesse fatto nascere arbitrariamente dall'anima, invece di attenersi all'osservazione del fatto, la qual ci dice, che lo spazio è cosa diversa dall'anima, è termine di lei, e però non può essere nè lei, nè produzione di lei, ma dee esserle dato altronde, secondo la disposizione del creatore; giacchè nessun principio dà a sè stesso il suo termine che lo fa principio, per la stessa ragione per cui niun ente dà a sè l'esistenza.

CAPO XXV.

ORIGINE DE' CONCETTI DI ENTE IN ATTO, E DI ENTE IN POTENZA.

Dalle quali cose acquistano nuova luce i difficili concetti di essere in atto, e di essere in potenza. Anche questi antichissimi concetti filosofici nella loro origine furon tratti dalle percezioni e notizie nostre de' corpi.

In fatti la materia corporea non potendo esistere se non vestita di una forma, pel sintesismo che ha con questa, si disse che quella, presa puramente, era in potenza alla forma. In tal modo, della materia si fece un essere astratto suscettivo di tutte le forme. Questo concetto rimane spiegato tostochè

1° si riconosce, che la materia ha in natura una distinzione dalla sua forma, trovandosi bensì unita con essa nel nostro sentimento, ma venendo a questo sentimento i due elementi (la materia e la forma) da due fonti diversi: il che spiega come si concepisca per astrazione la materia senza la forma;

2° e tostochè si riconosce, che la materia sintesizza nel sentimento nostro colla forma, onde senza di questa ella rimane un essere astratto e possibile, e perciò appunto universale, d'universalità non sua propria, ma relativa ossia partecipata dalla forma a cui si riferisce, la qual sola è universale per sè; ed

Digitized by Google

essere un'entità universale è il medesimo che essere in potenza (1).

---

(1) L'*universalità* è uno di que' concetti che dominano in tutta la filosofia, ne' quali il filosofo dee porre somma attenzione, perocchè se non lo renderà chiarissimo alla sua mente, l'oscurità che vi rimane, per piccola che ella sia, il travolgerà ad infiniti errori, arresterà e intralcierà la sua via fino a perderlo in un inestricabile labirinto di confusi ragionamenti. Perciò non sarà riputato inutile l'aggiungere nuova chiarezza a sì importante concetto colle seguenti dichiarazioni.

In prima diamo una definizione generale dell'*universalità:* « Per universalità noi intendiamo quella proprietà che la mente scorge in una entità da lei concepita, per la quale essa entità può esistere in un infinito numero di modi, restando sempre identica ». Partendo da questa generica definizione si possono rinvenire tutte le diverse maniere di universalità, e quindi i diversi sensi ne' quali viene adoperata una parola che sì spesso cade in mezzo a' discorsi filosofici. Perocchè si raccoglie:

1° Che l'*Essere assoluto precategorico* non si può dire, propriamente parlando, universale, perocchè egli non è in un infinito numero di modi, ma solamente ne' tre modi categorici;

2° Che l'*Universalità* è cosa diversa dall'*Idealità;* perocchè questa può essere senza di quella. Così l'Essere assoluto, in quanto è *ideale*, è unico, e però non universale, e la sua realizzazione non è già possibile, ma sì presente;

3° Che l'Essere intuito senza i suoi termini che lo assolvano è quello che ha la massima universalità, quello in cui risiede l'universalità come in sua propria sede, dov'è l'*universalità prima*, onde ogni universalità si deriva ad ogni altra entità.

4° Ma l'*universalità* che dall'Essere iniziale, ossia segregato coll'atto della mente da' suoi termini, si deriva all'altre entità concepibili, diventa di due maniere: le quali si vogliono ben distinguere, a cagione delle due guise nelle quali l'universalità si può derivare.

1° *Maniera di universalità derivata* — Considerando l'*universalità* dell'essere iniziale nell'intuirsi privo de' suoi termini e però appunto iniziale, accade, che quando colla mente si aggiungono a lui i termini, questi sieno più o meno completi; e quindi v'abbia una gradazione nel completamento dell'essere. Ora fino che l'essere non è compito intieramente, egli da quella parte che gli manca il compimento resta ancora *universale.* Questa è la prima maniera d'universalità. Quindi cominciando dal sommo genere, e venendo fino alla specie piena si ha una gerarchia più o meno lunga di concetti tutti universali.

Digitized by Google

Anche la forma poi dicesi in potenza alla materia; ma la forma ha natura d'iniziamento dell'essere, laddove la materia ha

---

2ª *Maniera d'universalità derivata* — Questa nasce dalla relazione di un'entità che non sarebbe per sè universale, con una entità che ha l'universalità di primo genere. Così la materia considerata senza la forma non ha per sè l'universalità. Essa non è un essere iniziale, ma ha per l'opposto natura di termine, e il termine è quello che particolarizza l'essere, non quello che lo generalizza. Tuttavia la materia può essere termine d'innumerevoli enti, quante sono le parti e le forme che si possono disegnare nello spazio puro ed infinito. Quante sono queste parti e queste forme, altrettanti sono gli enti materiali possibili. La materia corporea ha dunque questa universalità, ch'ella può esser termine di questo numero indefinito di corpi possibili. Si dirà, che l'identità della materia di tutti questi corpi appartiene soltanto alla materia come possibile, e non come realmente sussistente, perocchè la materia di un corpo non è la materia di un altro. E questo è vero. Ma nondimeno il concetto della materia che si realizza identico in tutti i corpi, non è nè generico, nè specifico, nè pure quel concetto è una specie piena, perocchè la specie piena è il concetto di un essere che ha tutti i suoi termini, e il concetto di materia è soltanto concetto di un puro termine. Che cosa è dunque il concetto di materia, ossia la materia possibile? Essa non è altro che l'essere iniziale del termine, il qual essere iniziale del termine si completa colla realizzazione, colla quale egli viene a compiuto termine. Per questo avviene, che la materia non sia nè genere, nè termine, nè individuo; e che i diversi pezzi di materia componenti i diversi corpi non differiscano fra loro per alcuna differenza o di genere, o di specie, o d'individuo, ma differiscano per la sola realizzazione; e la possibilità che si realizzino tali parti diverse di materia nasce unicamente per la relazione cogli spazj e figure diverse, i quali rendono possibile un indefinito numero di corpi.

I corpi possibili adunque sono i corpi come esseri iniziali. Ma i corpi possibili sono condizionati allo spazio e alle forme possibili nello spazio. Perciò l'universalità del concetto di materia, cioè la sua moltiplicità possibile, non è propria di lei, ma è derivata dalla relazione ch'ell'ha colla forma, la quale è universale a cagione dello spazio dove si può concepire un infinito numero di forme infinitamente replicato.

In generale adunque si conchiuda, che l'universalità di quella entità che ha natura di termine è partecipata dall'universalità di quella entità ideale che ha natura di inizio.

Digitized by Google

natura di termine. Quindi il termine si considera in potenza ad unirsi col principio, quando per astrazione da lui si divide; il principio si considera in potenza ad unirsi col termine, quando del pari si divide da lui coll'astrazione.

Ma qui conviene ben osservare che quando si parla di principio d'un ente, questo principio può essere primo, secondo, o terzo, secondo che è più rimoto dalla realità, ossia dal termine. Così lo spazio possibile, a ragion d'esempio, è il principio, o piuttosto l'iniziamento ontologico dello spazio reale. Questo spazio possibile è un mero concetto, un ideale, e l'ideale è sempre il principio primo di tutti gli enti. Nondimeno anche nell'ordine dell'idealità vi ha una serie di enti–principio men remoti o più remoti. Così il concetto generico è inizio di ente più remoto che non il concetto specifico, e se si considera un corpo ideale, il concetto generico di corpo è un ente iniziale più remoto che non un corpo ideale determinato dalla forma; sicchè la forma possibile è già un passo avanti, che fece il corpo in verso la sua realizzazione; e pure fino che il corpo non esce dall'ordine ideale, ha sempre natura d'un ente iniziale, e non più. Ma tutti i passi che fa il corpo nell'ordine ideale per rendersi completo in quest'ordine, li fa del pari nella sua realizzazione considerata come quella che effettua l'ideale, e però in rapporto con questo. Trattandosi di corpi, dove lo spazio è veramente distinto dalla materia, noi troviamo che lo spazio reale condizione all'esistenza d'un corpo reale, ha natura di iniziamento remoto rispetto al corpo reale. Ma se nello spazio reale col pensiero si determina un luogo e una forma, questo luogo e questa forma che è reale, benchè dipendente dal pensiero, è un passo di più verso alla reale sussistenza del corpo, e però si può anch'essa quella forma denominare un iniziamento del corpo reale, benchè non sia il più rimoto nè meno nell'ordine della realità, nel qual ordine il più rimoto iniziamento del corpo è lo spazio stesso indeterminato. Quindi anche la forma reale determinata dal pensiero nello spazio dicesi in potenza alla materia corporea; non perchè ella non sia reale come spazio, ma come forma (spazio limitato),

Digitized by Google

la quale, come tale, involge una relazione col pensiero, che la limita e che vede la possibilità che la materia empia quella forma. Di che chiaramente si scorge che ogni qualvolta si parla di essere in potenza, non si parla di pura realità, ma di realità pensata in relazione con una idealità, o certo con una possibilità.

Quando adunque più entità dipendono l'una dall'altra per un sintesismo unilaterale, cioè tale che trovasi soltanto rispetto alla dipendente e non rispetto a quella da cui dipende, allora questa può essere realizzata senza l'altra, come accade dello spazio puro che può stare senza il corpo; e quella, cioè la dipendente, rimane ideale, cioè un ente in potenza, e però dicesi che è in potenza quella realità prima rispetto alla seconda, cioè che non ripugna alla realizzazione della realità da lei dipendente. Così è che lo spazio, e la forma sono in potenza a ricevere la materia, e il corpo.

CAPO XXVI.

SE GLI ANTICHI METAFISICI SONO PROCEDUTI CON DIRITTO DISCORSO QUANDO GENERALIZZARONO A TUTTI GLI ENTI, O ALMENO A' CONTINGENTI, I DUE ELEMENTI DELLA FORMA E DELLA MATERIA.

Ora non si può dubitare che quando gli antichi metafisici considerano tutti gli enti come composti di materia e di forma, essi altro non fecero che generalizzare ciò che avevano osservato ne' corpi. Così la loro Ontologia non fu che la Fisica generalizzata.

E primieramente è da osservare, che dopo aver posto questo principio della composizione degli enti in un modo così generale, furono talor condotti dalle più particolari osservazioni e considerazioni fatte sugli enti stessi a restringere la soverchia generalità in cui l'avevano annunziato. Così alcuni d'essi s'accorsero che nell'Essere supremo non poteva cadere alcuna composizione di materia e di forma. Alcuni altri esclusero anche dall'anima umana la materia, lasciandola nondimeno composta di potenza e di atto, come fu nella *Psicologia*.

Digitized by Google

Quest'ultima restrizione, che posero al principio della composizione di materia e di forma enunciato da essi in un modo troppo generale, venne così a cozzare anche colla definizione che essi avean data della materia, per la quale prendevano la materia per l'ente in potenza (1), mentre poi riconoscevano che potea avervi potenzialità là dove non v'avea materia.

Ma il peccato maggiore che commisero gli antichi generalizzando il concetto di *materia* si fu ch'essi non giustificarono in modo alcuno tale generalizzazione, nè provandola con qualche efficace raziocinio, nè deducendola per via di osservazione di tutti gli enti cogniti (cosa per altro assai difficile). Per quanto possiamo giudicare dai monumenti dell'antica filosofia a noi pervenuti, nessuno degli antichi dedusse con logico rigore la generalità della proposizione che « gli enti tutti si componessero di materia e di forma ».

Or poi, che questo principio non goda della generalità attribuitagli, ma si debba restringere ad alcuni enti, lo si prova facilmente anche coll'esempio dello spazio puro, il quale non ammette alcuna composizione di materia e di forma benchè sia contingente, ma è un ente semplicissimo avente natura di termine dell'anima sensitiva; giacchè come vedemmo le forme non appartengono a lui, ma gli sono sopraggiunte dall'opera del pensiero, e dalla presenza in esso de' corpi.

Per altro l'etimologia assai probabile della parola, e del concetto di materia può indicare il cammino che tenne il pensiero degli antichi. Il vocabolo ὕλη, che in greco equivale a quello che noi diciamo materia, sembra derivarsi dal verbo ὕω che significa *pluo* che è lo stesso verbo greco latinizzato: dove mi par di vedere un'allusione all'opinione che l'*umido* sia la materia di tutte le cose, opinione tratta da ciò che nasce nella generazione, onde i primi uomini tolsero la dottrina universale della produzione delle cose generalizzando, siccome facevano con tanta facilità, all'altre produzioni naturali, quel che aveano

(1) S. Th. I, LXXVI, I.

Digitized by Google

osservato nella generazione degli animali a loro più noti. In appresso la parola ὕλη da una significazione così generale fu fissata e ristretta ad una specie di cose, secondo la legge che i vocaboli di significato generalissimi si applicavano a significare specie, cioè alla specie degli alberi, sia perchè gli alberi co' loro rami rappresentano come una pioggia, o si diffondono come l'acqua, o sia perchè anche la loro produzione procede dall'umido. In questo significato la parola ὕλη fu latinizzata nella parola *sylva* (1). E poichè col legno si costruiscono tanti utensili ed altre opere utili all'umana società, perciò quella parola trapassò, tornando a estendersi il suo significato, a significare « ciò di cui si costruisce e forma checchessia ».

Anche l'origine della parola *materia* si riferisce originariamente, come mi par probabile, alla generazione. Perocchè il verbo μάω, onde si deriva, pare dovesse significare in principio *tendo, sono trasportato verso checchessia*, e dal preterito perfetto passivo di quel verbo μέμηται (fui tendente, fui trasportato con ardore), viene la parola μήτρα (contratta da μητέρα), che significa *matrice*, e la stessa derivazione ha la parola *madre*, μήτηρ che nel dialetto dorico si dice μάτηρ forma ricevuta nella lingua latina (2). Sembra dunque che la tendenza della materia a formarsi sia stata prima osservata più distintamente nel fatto della generazione, e poichè la madre, come si reputò generalmente dagli antichi, poneva la materia informe, però fu generalizzata poi quella parola a significare ciò *ex quo aliquid fit*, o ciò che ha tendenza a divenir qualche cosa, il che appunto esprime la voce materia usata nel suo significato filosofico più generale (3).

---

(1) V. l'Etimologico del Vossio alla voce ὕλη.

(2) Mi sembra probabile che dalla stessa origine, cioè dal verbo μάω, venga pure a derivarsi la voce μάχλος che s'applica specialmente alle femmine incontinenti.

(3) È da notarsi il fatto che i Latini usavano della parola *materia*, appunto come i Greci facevano della parola ὕλη, per significare ogni *legname*, onde anche si disse *materiatio* per tutto ciò che entrava di legname nella fabbrica di una casa.

Digitized by Google

Ma lasciando tali ricerche a' filologi di professione, noi torniamo al significato che vien dato al presente nelle scritture filosofiche alla parola materia. Ella ha due significati ben distinti, l'uno speciale e l'altro generale. Nel primo significato più ristretto la parola materia vale « ciò di cui constano i corpi ». Nel concetto de' corpi, noi abbiamo detto, vi ha lo spazio: questo non è materia: nello spazio si può disegnare una figura solida, e nè pur questa è la materia, ma la forma de' corpi. Vi ha finalmente ciò che empisce questa forma; e questo dicesi materia. Sarebbe a desiderarsi che, quando può nascere equivoco, si chiamasse questa *materia corporea.*

Nel secondo significato più esteso significa in generale « ciò di cui un ente è composto ».

Ma 1° quando si dice « ciò di cui un ente è composto », allora si suppone che l'ente si componga di più elementi, come appunto accade de' corpi, i quali risultano dei due elementi, cioè da una forma, e da una materia che la empie; questo dimostra che la materia non si può trovare dove l'ente non sia composto nè componibile: dove cioè l'ente non abbia una forma che lo rappresenti in qualche modo al pensiero ancor prima ch'egli sia composto, cioè materiato;

2.° Di più, l'espressione « un ente composto di qualche cosa » suppone che la cosa che compone l'ente di cui si tratta sia concepibile prima dell'ente, e che quand'ella entra nella composizione dell'ente, rimanga identicamente quella che era prima. Questo in fatti s'avvera nella materia corporea, che per astrazione si concepisce senza la forma, e che sotto la forma rimane indentica a quel ch'era prima. La materia dunque non si può rinvenire se non in quegli enti, che non sussistendo per sè, vengono alla sussistenza per una via concepita dal pensiero, il quale gli rappresenta a se stesso prima come informi, e poscia come formati: non si dà dunque *materia,* neppure nel senso più generale della parola, negli enti necessari, ma solo ne' *contingenti.*

I soli contingenti adunque, e fra questi quelli, che hanno una *forma* distinta da ciò di cui constano, quelli che constano

Digitized by Google

di ciò che si concepisce identico ancor prima che l'ente sia formato (1), hanno *materia*, presa quella parola nel suo più generale significato.

CAPO XXVII.

DELLA SIGNIFICAZIONE DE' VOCABOLI PRINCIPIO E TERMINE, CHE S'USANO IN METAFISICA, CONSIDERATI IN RELAZIONE DE' VARJ ENTI.

Il vocabolo termine ha un significato sempre relativo al suo principio; e il vocabolo principio ha un significato sempre relativo al suo termine. Al che non badando potrà sembrare che tali vocaboli in queste nostre metafisiche trattazioni si prendano a significare cose molto diverse; ma pur non è, e solo avviene quello che incontra di tutti i vocaboli che ammettono una latitudine grande e generalità di significazione, la quale rimane sempre la stessa benchè si applichino a cose speciali diverse.

Di queste cose diverse, a cui s'applicano i vocaboli di principio e di termine, facciamo una breve enumerazione.

Prima è a separarsi l'ente assoluto e l'ente relativo.

Nell'ente assoluto distinguonsi tre forme primitive da noi chiamate reale, ideale, morale. Lasciando da parte la morale che complicherebbe il discorso, e di cui parleremo a suo tempo, riteniamo la forma reale e la ideale. Queste si possono anche chiamare, come già facemmo altrove, forma soggettiva, forma oggettiva. Se si considera la relazione di queste due forme fra loro, trovasi che la soggettiva ha natura di *principio*, e l'oggettiva ha natura di *termine* immediato. Ma qui, nell'ente assoluto, principio e termine non dividono l'ente, cioè non fanno che l'ente assoluto diventi due enti quasi che vi sia un ente assoluto principio e un ente assoluto termine; perocchè nel termine vi ha tutto ciò che nel principio, eccetto l'esser principio;

(1) Quindi l'anima intelligente non ha materia perchè il *sentimento animale* non è ciò di cui consta l'anima intelligente; nè quest'anima conserva l'identità colla sensitiva, che si può concepire avanti di essa.

e nell'ente principio vi ha tutto ciò che nel termine, eccetto l'esser termine; di maniera che la distinzione delle forme può dirsi modale e non entitativa. Il che si prova anche così: nell'essere assoluto la sussistenza (forma soggettiva) è principio, e non ha per suo termine altro che se stessa come oggetto (di cui è analogo nelle menti umane l'idea). Se stessa dunque è identica come soggetto e come oggetto, e però se stessa come oggetto non costituisce un ente diverso da se stessa come soggetto: essa è dunque ossia rimane un ente unico. Tale è la relazione d'identità entitativa fra principio e termine considerata nell'ente assoluto.

Ma le due forme oggettiva e soggettiva, se si considerano rispetto all'ente relativo, dividono l'ente, cioè fanno che vi abbia un ente soggettivo diverso dall'ente oggettivo. Questa prima divisione dell'ente non separa e moltiplica gli enti relativi, ma pone quella separazione che divide l'ente relativo dall'ente assoluto, cioè fa che l'ente relativo non sia un medesimo ente coll'assoluto, e però è quella che recide affatto la radice del panteismo. Il che si vede considerando che la forma oggettiva non appartiene in proprio all'ente relativo, perchè la forma oggettiva è l'idea spettante all'ordine delle cose eterne e necessarie; quando ogni ente relativo è temporaneo e contingente; onde l'ente relativo non ha come sua propria, che la sola forma soggettiva e reale. Vero è che questa realità propria dell'ente soggettivo tiene una relazione coll'idea, che è quanto dire coll'oggetto, così necessaria, che senz'essa non sarebbe; ma questo altro non prova se non che l'esistenza dell'ente relativo è appoggiata all'esistenza dell'ente oggettivo che è una forma analoga dell'assoluto; e questa è dimostrazione evidente dell'esistenza di Dio già altrove per noi toccata e degna ancora di svolgersi. Rimane adunque la forma oggettiva, separata dall'entità relativa, come un'appartenenza dell'essere assoluto; e dall'altra parte rimane l'entità relativa, soltanto soggettiva, che riceve e partecipa il nome di ente unicamente perchè s'appoggia alla forma dell'ente assoluto, pel quale appoggio viene *oggettivata.* Se

Digitized by Google

dunque noi cerchiamo in questa relazione dell'entità relativa colla forma oggettiva ed assoluta, qual sia il principio e quale sia il termine; noi troviamo che la forma cioè idea è principio, e l'entità relativa, soggettiva solamente, è termine. Ma perocchè la forma oggettiva non è parte integrale dell'ente relativo, ma soltanto suo necessario appoggio, perciò non può dirsi principio intrinseco dell'ente relativo, ma principio estrinseco ed anteriore.

Se dunque l'entità relativa si considera rispetto alla forma oggettiva, quella è termiue, e questo termine prende nome di ente dal principio anteriore a cui s'appoggia.

Ciò vale per qualsivoglia ente relativo.

Ma se questo divide l'ente relativo dall'ente assoluto e da ogni sua forma e partenenza; quale è poi la ragione che divide l'ente relativo in più enti?

L'ente relativo che è termine, considerato in relazione coll'ente assoluto e sue pertinenze, costituito che sia come ente, e in se stesso considerato, dividesi in principio e termine. Infatti principio e termine nell'ente relativo divide l'ente, cioè fa che l'ente relativo non sia un ente solo, ma vi abbiano più enti relativi, alcuni de' quali sieno principii ed altri termini.

Per vedere come ciò sia, egli è uopo distinguere tutti i termini proprii dell'ente relativo, giacchè i principii si conoscono pe' loro termini, da' quali vengono costituiti ed informati. Ora primieramente noi troviamo che l'idea è termine dell'essere intellettivo, intelligente; quell'istessa idea che abbiam detto essere suo principio per modo che da lei riceve la denominazione oggettiva di ente. L'idea dunque, la forma oggettiva, partenenza dell'essere assoluto, sarebbe ad un tempo principio e termine dell'essere relativo intelligente: come si può spiegare? Non sembra qui intervenire contraddizion manifesta? No; perocchè ella è principio in un ordine, ed è termine in un altro. L'essere relativo intelligente è anch'egli, come ogni altro essere relativo, nell'ordine oggettivo, e in quant'è nell'ordine oggettivo egli ha per suo principio l'idea, di cui è termine come soggetto divenuto oggetto ossia oggettivato; ma in quant'è in se stesso come

Digitized by Google

semplice soggetto egli è principio, ed ha per suo termine lo stesso oggetto, cioè l'ente oggetto e l'ente oggettivato. Or qui però è da dire di questo termine idea quello stesso che fu detto del principio idea: è da dire che l'idea, sia come principio di ogni essere relativo, sia come termine dell'essere relativo intelligente, è sempre un principio od un termine straniero ed anteriore, e non mai un costitutivo intrinseco dell'ente relativo. Onde l'ente relativo intelligente soggettivamente considerato, e però come principio, ha un termine fuori di sè, cioè che non è lui ma che è un altro ente o potenza di un altro ente, a cui egli però è congiunto come principio e termine, ma in pari tempo con una separazione entitativa, di maniera che egli è un ente e il suo termine è un altro ente o un'altra entità, partenenza di un altro ente. Non solo questo termine è partenenza di un altro ente, ma è partenenza dell'Ente assoluto.

Veniamo ora a quei termini che si possono conoscere coll'osservazione ontologica nell'interno degli enti relativi, e che sono anch'essi enti relativi.

L'essere relativo intelligente è separato dagli altri enti relativi per quel suo termine che appartiene all'ente assoluto, il quale lo determina ad essere un principio che non ammette altro termine fuorchè ciò che appartiene all'ordine assoluto. Questo termine adunque divide e separa l'essere intelligente e relativo tanto da sè, termine, quanto dagli altri enti relativi; cioè fa che egli sia un altro ente diverso dall'oggetto termine come pure dagli altri enti relativi.

Ora in tutti gli enti relativi il termine a cui s'appoggiano nell'ordine soggettivo è uno straniero, e però un altro ente che per ciò appunto dicesi extra-soggettivo. Or fra gli enti extra-soggettivi non è oggetto per sè se non quello che è termine dell'intelligenza, l'idea; gli altri sono meramente extra-soggettivi; e non essendo oggetto forz'è che appartengano ad un altro soggetto che resta occulto, ma che si rileva appunto mediante questo ragionamento dialettico.

Una di queste entità è lo spazio, e un'altra è la materia; e

Digitized by Google

queste due entità sono termini del principio sensitivo animale. Or poichè sono termini stranieri, quindi ne viene che l'essere principio e termine divida l'ente per modo che l'ente principio, cioè nel caso nostro l'anima sensitiva, sia un ente diverso dallo spazio e dalla materia. E questa è la confutazione ontologica del materialismo, ricavandosi ad evidenza che l'anima sensitiva non è estensione nè corpo; ma che all'estensione ed al corpo ella è opposta siccome principio al termine straniero.

Nell'ordine adunque degli enti relativi il principio e il termine divide l'ente, perchè il termine è straniero.

La differenza ontologica poi fra lo spazio e la materia è questa, che lo spazio è illimitato e però unico, nè può essere realizzato se non tutto intero, quindi non ammette parti, è indivisibile, benchè ammetta estensione ossia a parlare esattamente sia l'estensione stessa. La materia poi è finita, e però non può mai esser realizzata tutta. La sua essenza è inesauribile: quindi ella è subbietto di quantità, venendo realizzata più e meno: di che ancora procede che per lei abbia luogo la pluralità de' corpi; e dalla pluralità de' corpi organizzati nasce la pluralità delle anime sensitive, di cui quelli sono termini diversi; e dalla pluralità delle anime, o per dir meglio de' principii sensitivi, nasca la pluralità delle anime intellettive che ne ricevono una diversa individuazione; come a suo luogo sarà più ampiamente dimostrato.

Vero è che la materia è anch'essa unica nella sua essenza ideale; ma essendo tale che non ammette una piena realizzazione, non potendo l'essenza della materia per quanto di lei si realizzi rimanere esausta, tutto ciò che di lei si realizza rimane limitato, e queste limitazioni prendono il nome di forma quando limitano la materia da ogni lato, onde la materia è suscettibile di moltiplicazione per la sua forma, cioè per la sua onnilaterale limitazione.

Quindi le forme della materia possono variare all'infinito; la materia all'opposto è identica sotto ciascuna, perocchè sotto ciascuna forma non vi è che una parte della stessa materia, e

Digitized by Google

non tutta la materia. Laonde vi può essere un indefinito numero d'idee delle forme; laddove non vi può essere che un'idea sola della materia. Ma conviene aver sempre presente, che queste forme della materia sono limiti, e però non sono enti positivi. L'umano pensiero tuttavia pensa il corpo per mezzo della forma; perocchè il pensiero comune e relativo si piace sempre della moltiplicità, dove gli pare di espandersi e conoscere di più, sott'intendendo l'unità della materia come cosa non meritevole di speciale attenzione. E questo nasce anche perchè essendo la materia termine del principio sensitivo, questo ne sente l'azione, la quale è proporzionale alla forma e disegna la forma di lei nel principio sensitivo.

Di che si può trarre una più compiuta definizione della materia dicendo « che ella è un ente termine del principio sensitivo, ed è soltanto termine, e termine finito in se stesso d'ogni parte »; dove dicendola termine finito in se stesso intendiamo dire che è finita rispetto alla sua essenza; perchè la sua essenza abbraccia sempre di più di ciò che è la materia realizzata, essendo inesauribile. Così la significazione della parola materia involge una relazione colla sua forma sia che l'abbia già in realtà, o che la si consideri come atta ad averla.

CAPO XXVIII.

DELLA SUPREMA CLASSIFICAZIONE ANALITICA DEGLI ENTI.

Le quali dichiarazioni premesse, noi potremo tentare una classificazione analitica di tutti gli enti, e per analitica intendo una classificazione fondata sui loro elementi, sui caratteri pe' quali vengono dalla mente concepiti.

Noi diciamo adunque che tutti gli enti e le entità concepite si distribuiscono in tre classi supreme, le quali sono:

I. Enti-principio,

II. Enti-termine,

III. Enti risultanti da principio e da termine.

L'anima umana, a ragion d'esempio, è un ente principio; il corpo umano soggettivamente considerato è un ente termine,

Digitized by Google

come pure ogni corpo considerato extra-soggettivamente; l'uomo è un ente composto di principio e di termine.

Il principio può essere ideale o reale, e così pure il termine: il termine ideale è principio rispetto al termine reale.

Il principio e il termine ideale sono necessari.

Il principio reale può essere necessario o contingente, e così pure il termine.

L'ente composto di principio e di termine può anch'egli essere ideale o reale, e in quanto è ideale è necessario.

In quanto poi è reale egli può avere un principio necessario o contingente. Se vi ha un principio reale necessario, forz'è che egli abbia anche un termine necessario; poichè altro non può essere che un ente assoluto. Ma oltre questo termine che lo compie nella sua natura, possono avervi altri termini delle sue operazioni, i quali sieno contingenti.

Ma il termine può essere necessario, e tuttavia il principio essere contingente, come appunto dicemmo accadere all'anima intelligente, che risulta per la congiunzione di un elemento divino con un principio creato. Se noi vogliamo ridurre in una tavola tutte queste differenze, potremo delinearla nel modo seguente:

TAVOLA

DELLA CLASSIFICAZIONE ANALITICA DEGLI ENTI.

I. Enti-principio:

A. Ente ideale necessario (principio nell'ordine oggettivo rispetto agli enti relativi).

B. Ente-Reale:

1° Necessario (che s'identifica entitativamente coll'ideale),

2° Contingente.

II. Enti-termine:

A. Ente ideale (che è termine oggettivo nell'ordine degli enti soggettivi; ed è il medesimo che l'ente ideale-principio).

B. Ente reale:

1° Necessario (che s'dentifica entitativamente coll'ideale),

2° Contingente.

Digitized by Google

III. Enti risultanti dall'unione del principio col termine:

A. Enti che hanno il principio ed il termine contingenti; animali bruti.

B. Enti che hanno il termine ideale necessario, e il principio contingente.

C. Ente che ha il principio-reale necessario, e questo ha un *termine medio necessario* che è l'*ideale*, e un termine *morale* il quale trae seco un *termine della sua operazione* reale contingente ossia relativo (DIO) * (1).

CAPO XXIX.

DELLA NATURA DELLA FORMA.

Ora la *materia* essendo un concetto relativo alla *forma*, conviene che noi favelliamo alquanto anche di questa.

Se si comincia dal considerare accuratamente ciò che volgarmente si dice la forma del corpo, vedesi

1.° Che la forma contiene due elementi, lo spazio ed i suoi limiti;

2.° Che il primo elemento, cioè lo spazio, che è ciò che la forma ha di positivo, viene all'uomo da una fonte diversa da quella, onde gli viene la materia corporea ed i limiti della forma; perocchè il semplice spazio è termine costante di una percezione naturale;

3.° Che i limiti dello spazio, i quali lo determinano ad una forma, non sono suoi propri, ma appartengono alla materia limitata secondo l'arbitrio del Creatore; ovvero all'immaginazione che ha virtù di rappresentarceli mediante il suo organo sensorio, che è il cervello; ed è perciò che dicevamo la forma propria della materia altro non essere che i suoi limiti che da tutte parti la chiudono (2).

---

* (1) In questo *termine della sua operazione* si vuole esprimere la creazione degli enti finiti e contingenti operata per la potenza e bontà divina mediante l'ideale delle cose veduto nell'obbietto personale e divino.

(2) La parola latina *forma* è tolta dal dialetto eolico, dove si diceva φόρμα invece di μορφή. Se questa parola viene, come vuole l'*Etymologicum*

4.° Che il corpo non esiste senza una forma, non già perchè egli sia spazio, ma perchè sintesizza collo spazio. Onde fino a tanto che si pensa la materia informe, non si pensa ancora alcun corpo. Quindi l'atto primo pel quale il corpo esiste, e a cui viene imposta la denominazione di corpo, può dirsi la forma acquistata dalla materia colla sua estensione nello spazio e co' suoi limiti.

Di qui viene che il corpo sia la materia formata.

Ma non si potrebbe egli anche definire il corpo la forma materiata? No; e si intenderà considerando che lo spazio il quale è l'elemento positivo della forma, non è già quello che diventa corpo (ente termine) coll'aggiunta della materia; perocchè per la sua semplicità e indivisibilità egli non soffre dalla materia alcuna modificazione o perfezionamento, nè riceve limiti; chè i limiti della materia rimangono ad essa, non essendo lo spazio che pura estensione in largo, lungo e profondo. Non diviene dunque lo spazio corpo, nè soggetto del corpo; ma presta unicamente alla materia il luogo ove ella sia. All'incontro la materia estendendosi nello spazio con dei limiti suoi propri, viene da questi limiti definita; il suo essere rimane determinato e compiuto in modo che ella può sussistere come ente, e così esser segnata con un nome, il qual nome in generale è quello di corpo: onde il corpo tiene questa via per venire all'esistenza, che logicamente prima lo si pensa astrattamente come materia non ancora formata, nel quale stato il corpo non è ancora corpo perfetto, e poi lo si pensa come materia formata e individuata, e allora ha la compiuta esistenza di corpo. Quindi si considera la materia come il subbietto dei corpi, e la forma come un cotal predicato loro essenziale.

Magnum ed altri, da μείρω, *divido*; pare che ella contenga il concetto assai filosofico che la forma ponendo limiti al soggetto materiale lo *divide* da ogni altra entità. Ma forse ancor più probabilmente viene dal verbo ὅρω, il cui primo significato sembra essere stato quello di *figgo*, *infiggo*, e poi quello rimasto più comune di *eccito*, onde ἀφορμή che significa *impeto causante*, a cui risponderebbe la definizione della forma data dagli Aristotelici e dagli Scolastici, *omne illud quo aliquid primo OPERATUR*.

Digitized by Google

Se ora prendiamo la parola materia, nel suo significato più generale, per ciò di cui un ente si compone; ogni qualvolta noi in un ente possiamo pensare una realità (qualche cosa che cada nel sentimento, in un sentimento qualunque), ma priva di quei limiti di cui abbia bisogno per sussistere, e però ancora indeterminata, senza quell'ultimo atto che ne rende possibile la sussistenza, noi chiameremo quella realità *materia*, e quell'ultimo atto che perfeziona l'ente nel suo *concetto*, senza il quale egli non è ancora quell'ente che è significato dal suo nome, lo chiameremo *forma*, nel qual senso la forma si può definire: « il complesso di quelle determinazioni che individuano l'ente », ossia, per le quali l'ente è un individuo.

Quando adunque si dice *forma* si dice bensì l'ultimo atto che perfeziona l'entità rendendola ente compiuto, ma non si creda che per un tale atto s'intenda la *sussistenza*, perocchè, come dicevamo, trattasi dell'ultimo atto che perfeziona l'ente nel suo concetto, sussista egli o no; non trattasi di quell'ultimo atto ontologico che dicesi *sussistenza*, ossia realizzazione dell'ente ideale. Onde altro è la *sussistenza* dell'ente, altro la *forma*, che non fa se non rendere possibile la sussistenza della materia. E per tornare all'esempio dei corpi, io non posso concepire che un corpo qualsiasi, per esempio una pera, possa sussistere fino a tanto che al concetto della materia non aggiungo tutte quelle condizioni di quantità, di limiti, di figura, di composizione ecc. che sono essenziali a farne riuscire il concetto d'una pera. Onde tutte queste condizioni prese nel loro complesso costituiscono la *forma* della pera, la pera individua idealmente considerata.

Ma perciocchè queste condizioni possono variare senza che varii il nome, con cui si fissa l'ente pensato (potendo, a ragion d'esempio, la pera esser verde, o gialla, o rossa, o a varie tinte colorata), perciò può variare la *forma*, ma queste variazioni possibili della forma si chiamano accidenti; e per forma si intende l'astratto, ossia ciò che si trova di comune in tutte queste forme possibili a realizzarsi, che si dicono anco l'una rispetto all'altra forme accidentali.

Digitized by Google

Quindi gli *accidenti* sono proprj della forma, e non della materia, la quale si considera come una, ed uniforme.

Ma egli pare che volendo esprimer ciò con linguaggio più esatto e filosofico si dovrebbe distinguere fra la forma *specifica-astratta*, e la forma *specifica-piena*, e riconoscere che questa sola è forma completa ed in atto, perchè questa sola è il tipo attuale dell'individuo: laddove la forma specifica-astratta è forma incompleta, se il pensiero con un altro atto non vi comprende virtualmente le determinazioni accidentali, nel qual caso ella appartiene ai tipi attuali dell'individuo.

Quella che gli Scolastici dicono *forma sostanziale* è appunto la forma specifica astratta. La forma *specifica piena* la comprende con di più un accidente tolto da tutte le classi di accidenti possibili.

Ora quantunque la forma specifica-astratta sia un'entità in potenza rispetto alla forma specifica-piena, tuttavia non si dice materia di questa (se non per un cotale traslato); perocchè ella non è il primo subbietto dell'ente, ciò di cui l'ente consti, ma una *parte* dell'atto che compisce il concetto dell'ente.

La *forma realizzata* adunque non è mai altro che la forma-specifica-piena, perocchè la forma astratta non ha ancora tutto che si richiede a rendere determinato l'ente, e quindi possibile a realizzarsi.

Del rimanente si vede, che il concetto di forma suol avere un'unità molteplice ed organica (almeno rispetto a certi enti p. e. i corpi); perocchè la forma racchiude *tutte le determinazioni* che dee avere la materia acciocchè possa costituire un ente reale.

Quindi nella forma specifica si può trovare coll'analisi una moltiplicità ben diversa dalla moltiplicità propria della sua materia. La materia specifica è uniforme nell'esser suo, e però le sue parti non differiscono di *qualità*, ma solo di *quantità*. Di più la *quantità* stessa non è propria della materia, ma è anch'essa una determinazione formale, di cui ella non ha la ragione in se stessa, ma nella sua realizzazione. L'origine dunque della varia qualità entro una data specie viene dalla forma;

Digitized by Google

l'origine della quantità materiale viene dall'unione della materia colla forma, che si fa nella realizzazione dell'ente, cioè nella creazione.

Se poi vi possa essere diversità specifica di materia, parmi questione che non si possa dall'uomo risolvere. Perocchè la corporea è una specie sola, il cui carattere specifico si è l'estensione, e noi non abbiamo esempio d'alcun'altra: benchè la parola materia per un cotal traslato si applichi ad altro, come quando si dice la *materia* di un ragionamento, ecc.

Si può dunque definire la forma anche in questo modo: « il complesso delle determinazioni di cui abbisogna la materia perchè somministri il concetto di un ente realizzabile ».

Ora, se si suppone che il concetto dell'ente di cui si tratta sia dato nella mente, si può altresì colla meditazione e coll'analisi distinguere la sua materia, e tutte le determinazioni che la costituiscono un ente. Il concetto dell'*ente determinato* precede dunque nell'ordine logico i concetti analitici di materia e di forma. Ma l'ente stesso come viene egli dato? Onde procede la determinaziune del numero degli enti, e dei caratteri dell'ente specifico-pieno di cui si tratta? La soluzione di questa questione giace nascosta nell'abisso dell'*Essere assoluto*: l'essenza dell'essere ci scorge talora a conoscere quali enti (in potenza) sieno impossibili, e son quelli che involgono contraddizione; ma nessun mortale può enumerare e conoscere tutti quelli, che non l'involgono: è l'*ordine essenziale* dell'essere a noi nascosto nella sua origine, che determina e risolve un tanto problema.

CAPO XXX.

DELLA RELAZIONE DELLA MATERIA E DELLA FORMA COLL'ESSERE IDEALE, E QUINDI COLL'INTELLIGENZA.

La materia e la forma appartiene al modo dell'essere reale, cioè non già di ogni essere reale, ma di una data classe. Tuttavia, attesochè l'un modo di essere inabita nell'altro, tostochè è dato l'ente reale composto di materia e di forma, quell'ente

Digitized by Google

con questi due suoi componenti si disegna nell'ideale, nel quale la mente vede una materia ed una forma possibile.

Ma vi ha grandissima differenza fra il concetto di materia (materia possibile), e il concetto di forma (forma possibile).

Primieramente la materia non si può pensare come possibile se prima non la si è percepita realmente sussistente; perocchè ella risponde a quello che abbiamo chiamato lo stoffo dell'ente: lo stoffo non è altro se non la materia, come sta nella nostra percezione. Ora abbiamo già veduto che lo stoffo non si può immaginare nè concepire, se non è preceduta la percezione nel nostro sentimento.

Vero è che, dopo aver noi percepita una materia, possiamo pensare che un'altra materia possa esistere; ma oltre che la possibilità di un'altra materia totalmente diversa dalla percepita è cosa assai incerta, e non dimostrabile; questa materia possibile supposta col pensiero non è più che un concetto negativo, un'incognita supposta gratuitamente, come avente una relazione con una forma del pari incognita. Il che si intenderà maggiormente se si considera che le diverse specie di stoffo, che ci danno i nostri diversi organi sensorj, non sono percezioni di una diversa materia, ma di una stessa che si percepisce in diversi modi, il cui carattere specifico si è l'empire di sè uno spazio.

In secondo luogo la materia è una, e però il concetto della materia non fa conoscere che una cosa sola, e questa cosa che fa conoscere non è un ente completo, e piuttosto, come lo chiamavano i Greci, gli conviene il nome di non ente. Onde una intelligenza col solo concetto di materia non conosce ancora alcun ente; e il concetto facendo conoscere solo l'elemento di un ente, e questo non ancora moltiplicabile, perchè la materia non si moltiplica che per la forma, manca di ogni universalità, e quindi tale cognizione soddisfa così poco l'intelligenza, che con essa sola a lei pare di non aver incominciato ancora a conoscere; perocchè la luce che soddisfa all'intelligenza umana è propriamente quella che è universale, quell'idea,

Digitized by Google

quei concetti, pei quali si conosce l'essenza di un numero infinito di enti, o almeno si conosce tutti gli enti possibili di una specie, d'un genere, o di un modo qualsiasi,

Ora questo è appunto l'officio che fanno i concetti delle forme. Primieramente è da avvertire che i concetti delle forme suppongono già il concetto di materia: perocchè la forma non essendo che il perfezionamento della materia, questa rimane sempre presupposta. Soltanto che la ragione astraente che pensa alla forma non si ferma coll'attenzione nella materia, ma in ciò che la perfeziona, cioè nella forma.

In secondo luogo, appunto perchè la forma perfeziona la materia dandole quegli atti che la costituiscono ente, perciò anche la limita; e così la divide e la moltiplica. Il concetto di materia infatti fa conoscere una cosa indeterminata, e però illimitata, senza confini. Onde questa materia che è infinita può ricevere dalla forma quanti confini si vogliano senza che perciò venga esaurita giammai. Quindi una forma trova sempre materia possibile, a cui essere comunicata. Di che accade che una forma medesima possa riprodursi e realizzarsi in un infinito numero di individui (1). Così accade che il concetto di una forma sia per se stesso universale. Ma il concetto universale è quel lume che appaga l'intendimento umano, il quale si compiace di vedere l'universale nel particolare, e di abbracciare innumerevoli realità nella semplicità di un solo concetto. Questo è così proprio dell'umano intendere che, come dicevamo, non pare all'uomo di intendere se non intende l'universale.

E qui si scorge la ragione perchè gli antichi, gli Aristotelici e gli Scolastici specialmente, confusero sovente le idee colle forme (2), dissero che le cose si intendevano per le loro forme, che le forme erano per sè stesse intelligibili, e cose somiglianti.

---

(1) Non è che tutti gli enti possano sussistere in un numero infinito d'individui, ma qui si parla soltanto di quegli enti che sono composti di materia e di forma.

(2) Questa maniera di favellare comune alle scuole si incontra talora anche nelle opere di S. Tommaso, come può vedersi nella S. I, XV, 1.

Digitized by Google

Ma il vero si è, che le cose s'intendono non colle loro forme semplicemente, ma colle idee delle forme, cioè colle forme nel loro modo ideale di essere. Questa differenza è importantissima, perocchè in primo luogo se ne trae che il concetto della forma non fa conoscere se non quegli enti che sono composti di materia e di forma; per tutti gli altri rimangonvi loro propri concetti ed idee, o percezioni, che li fanno conoscere immediatamente. Le idee dunque e le forme sono cose troppo diverse.

Oltre ciò apparisce che le forme in primo luogo appartengono alla realità, in maniera che se si prescinde da ogni realità, non si può concepire nè pure nell'idealità alcuna forma, se non creandosi un'illusione coll'immaginazione. Perocchè a quella maniera che l'immaginazione disegna una forma nello spazio e l'uomo crede di crearla, quando non la potrebbe disegnare se il senso non avesse prima percepito dei corpi reali, così il pensiero pensa una forma ideale nell'essere, e l'uomo facilmente stima che ella sia del tutto aliena dalla realizzazione, quando il vero si è che quella forma non la potrebbe pensare se prima non avesse conosciuto quell'ente reale onde astrae quella forma. Insomma ogni forma è una limitazione, e niuna limitazione cade nell'essere ideale puro; le forme ideali adunque nascono dalla relazione categorica fra il reale e l'ideale, in quanto questo si usa dalla mente a conoscere quello, onde diviene come suo rappresentante; e così le forme pure o sono il primo passo della realizzazione, o la sua conseguenza.

Dalle quali cose tutte, per riassumere, si raccoglie:

1.° Che l'esser possibili infiniti individui reali di una stessa specie piena nasce dalla congiunzione della materia colla forma a cagione dell'indeterminazione e illimitazione di quella, e che perciò questo deve aver luogo in tutti gli enti composti di materia e di forma.

Di che s'intende qual parte di verità avesse il detto degli Scolastici che « la materia è il principio della individuazione ». La parte di verità che ha questo principio si è che la materia diventa il principio dell'individuazione, quando si congiunga

Digitized by Google

colla forma, che la limita e la divide, e questo non avviene se non all'atto della realizzazione dell'ente, o per via d'immaginazione intellettiva, che rappresenta la realizzazione stessa. Onde noi altrove abbiamo detto che il principio dell'individuazione è piuttosto la realizzazione stessa dell'ente, che non sia la materia.

S'intende ancora perchè, giusta S. Tommaso, gli angeli si debbano dire piuttosto una specie ciascuno, che un individuo, non cadendo in essi materia. Il che se si vuole esprimere in un altro modo, potrebbe dirsi, che d'ogni specie d'angeli un solo individuo è possibile, perocchè non può negarsi che un angelo sia un individuo. Il che per spiegare gli Scolastici dissero che negli enti semplici la stessa forma è quella che gli individua. Ma per dir questo converrebbe cambiare il significato della parola forma, e non più prenderlo come un relativo della materia, onde egli pare più giusto il dire, che dove non vi è materia nè pure vi è forma in senso proprio. Ma la ragione per la quale fu ritenuto il nome di forma anche favellando degli enti i quali non si compongono di forma e di materia, fu la confusione sopraccennata della forma coll'idea, onde di tutto ciò di cui si ha idea, si volle che v'avesse forma. All'incontro è vero sempre che la realizzazione dell'angelo, il che è quanto dire la sua creazione, è ciò che lo individua; nella qual creazione si produce ad un tempo il concetto tipico dell'angelo, che nell'uomo sarebbe oggetto all'immaginazione intellettiva, e l'angelo stesso (1).

Al qual proposito un'altra osservazione è da farsi sulla questione Scolastica: « Se più Angeli possano appartenere alla stessa specie » — Gli Scolastici non distinsero, almeno con piena costanza, fra la *specie piena*, e la *specie astratta*, talora confusero la specie piena coll'individuo, e la specie astratta col genere. Ora è da osservare, che la moltiplicazione degli individui, che nasce a cagione dei limiti posti alla materia, non si riferisce che alla specie piena, e non punto alla specie astratta. Ciò è a dire, di ogni specie piena vi può essere un indefinito numero

(1) *Rinnovamento*, Lib. III, Cap. LII.

Digitized by Google

di individui, potendovi essere indefinite porzioni di materia di cui constino. Dove adunque manca la materia, come negli angeli, ogni specie piena non potrà avere che un individuo solo, il che mi pare detto ottimamente; ma ciò non toglie, che tutti questi individui non convengano nella specie astratta, e quindi la risoluzione di quella questione, che procede dagli esposti principi, si è che « ciascun angelo è d'un'altra specie dall'altro angelo, se si parla di specie piena; ma più angeli possono essere della stessa specie, se si parla di specie astratta ». Così questo lungo dissidio fra i Teologi sembra che ragionevolmente si componga.

2.° Che la *forma* non è il lume conoscibile per sè, ma questo lume è unicamente l'idea; la forma quindi è anch'ella prima *reale* (almeno nella immaginazione intellettiva, i cui oggetti hanno una realità se non fuor di essa, almeno in essa), e poi *ideale*, risultando il concetto ideale disegnato nell'idea dal confronto colla realità.

3.° . . . . .

4.° Finalmente che non si può con proprietà attribuire forma agli enti semplici, che non hanno materia o non sono ordinati ad informare la materia: e qualora si voglia chiamar *forme* le intelligenze separate, conviene mutare il significato della parola, cioè prescindere dalla relazione della forma colla materia, e pigliare la forma in senso di primo atto o simigliante.

CAPO XXXI.

CHE L'ATTIVITÀ APPARTIENE ALL'ENTE PRINCIPIO, E LA PASSIVITÀ E LA RICETTIBILITÀ ALL'ENTE TERMINE.

Distinti gli enti nelle due classi di principj e di termini, incontanente se ne può trarre una verità importantissima e fecondissima nell'Ontologia; e si è, che « ogni attività dee appartenere unicamente all'ente principio, ed all'ente termine non può appartenere che la facoltà di essere ricevuto e di patire ». Il che risulta manifestamente dall'analisi de' due concetti di principio e di termine; perocchè egli è manifesto che il subietto

Digitized by Google

dell'azione è il principio di essa, e perciò appunto si chiama principio, perchè indi incomincia e si propaga l'azione. All'incontro nel termine l'azione finisce e non incomincia, e perciò ivi non può avervi attività, ma anzi il fine dell'attività. L'ente termine adunque, che è l'opposto del principio, patisce l'azione e non la fa, ovvero è involto dall'azione e ricevuto dal principio agente, il che chiamiamo ricettibilità.

Si dirà che ogni ente per esser tale dee aver qualche azione, almeno l'atto primo che lo fa esser ente, secondo l'assioma degli antichi: *Qui nihil agit, esse omnino non videtur* (1).

Ma è da considerarsi che il termine non sarebbe ente se non fosse unito al principio, e da questa unione di lui col principio riceve l'atto primo pel quale ha condizione di ente; onde anche quest'atto primo non è suo proprio, nè appartiene a lui come subietto dell'atto, ma appartiene al principio da cui dipende, ed a lui si attribuisce soltanto in virtù dell'astrazione della mente che lo separa ed isola dal suo principio.

Onde l'ente che è soltanto termine dipende dal principio, dal quale ogni atto egli riceve.

CAPO XXXII.

DELLA VERACITÀ DELLA PERCEZIONE E DELL'IMMAGINAZIONE INTELLETTIVA.

Ritornando ora al principio, che dee dirigerci nella investigazione dell'ente reale, e che è perciò il principio rettore di tutto questo libro, noi dicemmo che « lo stoffo dell'ente reale non si conosce da noi che per via di percezione » (Cap. X). E poichè lo stoffo è il subbietto dialettico della realità conosciuta; quindi tutta la cognizione nostra dell'ente reale dee avere per suo fondamento e materia il percepito: quinci solo possiamo dedurre tutta la dottrina intorno alla realità dell'ente.

Dopo di ciò noi favellammo della veracità della *percezione* nel capitolo dove esponemmo la teoria della *rappresentazione*

(1) Cic. *De Nat. Deorum*, II, XVI.

Digitized by Google

(Cap. XXI) e distinguemmo quelle percezioni che ci fanno conoscere immediatamente l'*ente reale*, e quelle che solo ce lo rappresentano più o meno perfettamente, talor anche con un semplice segno.

Finalmente noi trattammo dell'*immaginazione intellettiva*, la quale ci rende presente un *ente reale* benchè attualmente nol percepiamo. Egli è necessario indagare qui qual veracità si abbia l'immaginazione intellettiva, quando ad essa si possa credere; e ciò pel pericolo che nella dottrina dell'ente reale si intromettano delle illusioni non conformi alla verità. Ma per far ciò egli è prezzo dell'opera che noi riprendiamo il discorso più da alto; e però intitolammo questo capitolo della veracità della percezione e della immaginazione intellettiva.

L'*immaginazione intellettiva*, come abbiamo veduto, è quella facoltà per la quale, dato un sentimento, la mente pensa un ente non agente attualmente nel senso, e lo pensa di quello stoffo che è somministrato dal sentimento attuale. Poniamo ad esempio che il sentimento dato sia il sentimento di noi stessi; atto dell'immaginazione intellettiva sarà il pensare un altro soggetto avente lo stesso sentimento del Noi. Poniamo che sia l'imagine di un uomo; atto di essa sarà il pensare quell' uomo. Insomma ella, dato un sentimento, non fa che attuare la specie piena di un ente dinanzi alla mente.

Ora da questa facoltà dell'*immaginazione intellettiva* noi abbiamo tenuta distinta l'altra dell'*affermazione*. Imperocchè altro è immaginare un ente fornito del suo stoffo, compiuto di tutto punto, che è appunto la specie piena attuata dinnanzi al pensiero, altro è affermare e persuadersi che quell'ente sussiste. Quell'ente semplicemente immaginato è ancora un ideale, un concetto; chè noi abbiamo pure veduto che anche lo stoffo di un ente è nelle due forme categoriche, la ideale, e la reale (Cap. XII): quest'ente all'incontro affermato come sussistente è reale, o supposto tale (ente ipotetico), o tale creduto (ente illusorio).

Da ciò si deduce che l'immaginazione intellettiva è verace; perocchè non è funzione di lei l'affermare che quell'ente sta

Digitized by Google

presente alla percezione; ma questo, se ha luogo, è solamente errore del giudizio (dell'affermazione), che prende l'imaginato per un percepito. La semplice intuizione immaginaria è verace, posto che l'ente immaginato non involga contraddizione.

Poichè vi hanno due maniere di vero, come vi hanno due maniere di cognizione: le cognizioni intuitive, e le cognizioni di predicazione. Il vero, ossia la veracità delle cognizioni intuitive, consiste unicamente nell'assenza di contraddizione, poichè, non avendo contraddizione in sè stesse, esse appartengono all'essere possibile, e l'esser possibile o ideale è la verità (1). Il vero poi delle cognizioni di predicazione consiste in questo, che ciò che si predica sia nel subietto di cui si predica.

Ora l'immaginazione intellettiva appartiene all'intuizione; a quella speciale intuizione che intuisce l'essenza intuitiva dell'ente con quello stoffo che manifesta nel nostro sentimento. Nell'oggetto dunque dell'immaginazione intellettiva non vi ha nulla di potenziale; tutto è attuale. Ma noi abbiamo veduto che la contraddizione non si nasconde se non nei concetti potenziali, nè cade in quelli dove tutto si conosce in atto. Dunque l'immaginazione intellettiva non può essere che verace; benchè in appresso possa cadere l'errore in quella affermazione colla quale si pronuncia che l'oggetto immaginato è sussistente; la quale affermazione tien dietro all'atto dell'immaginativa con tanta rapidità, che si suol confondere coll'atto dell'immaginazione stessa, benchè a torto.

Ma quando si afferma la sussistenza dell'oggetto immaginato, come può l'uomo assicurarsi che ciò che pronuncia è vero? La qual dimanda dipende da quest'altra. In che consiste la veracità di quell'affermazione che nuncia sussistente un dato ente?

A questa seconda domanda noi rispondiamo, che la veracità di tale affermazione vi è allorquando l'ente affermato è atto ad essere sentito, ad agire nel nostro sentimento, quindi ad essere percepito; perocchè noi non conosciamo la sussistenza di un

(1) *Nuovo Saggio*, Sez. VI.

Digitized by Google

ente, se non perchè lo concepiamo *agente* in un sentimento; divenendo per noi così il medesimo l'essere sussistente, e l'essere o il poter essere agente nel nostro sentimento, o in un altro sentimento qualsiasi, che noi immaginiamo per la somiglianza o l'analogia col nostro.

Da questo si deduce qual debba essere il motivo, la ragione, la prova che dà veracità alla nostra affermazione. Acciocchè noi possiamo con verità pronunciare che un ente sussiste, dobbiamo dunque non immaginarlo solamente, ma percepirlo, o averlo percepito, o aver prove che sia percepibile; insomma dobbiamo aver ragioni da credere che esso abbia l'attività di *agire*, come uno straniero, nel sentimento, e così rendersi percepibile. Restringiamoci ai corpi.

Se noi possiamo provare a noi stessi che un corpo ferisca qualche nostro sensorio, noi giustamente pronunciamo che egli sussista. Quando un corpo stimola un nostro sensorio, allora egli 1° fa sentire una forza modificante il nostro sentimento, 2° produce il fenomeno sentimentale, che è la modificazione del sentimento stesso. Acciocchè possiamo conchiudere a ragione che il corpo sussista, noi dobbiamo assicurarci che la forza del corpo sia applicata al nostro sensorio, non dobbiamo accontentarci del fenomeno sentimentale, che è la modificazione del fondamental sentimento. Ma l'immaginazione sensitiva riproduce il fenomeno sentimentale senza che la forza sia applicata al nostro sensorio. Quando dunque prendiamo l'immagine fantastica per una realità esterna, allora noi erriamo perchè fondiamo il giudizio della sussistenza del corpo sul fenomeno interno, che non fa prova, invece che sulla forza esterna applicata al sensorio. La forza esterna immuta con violenza il sensorio, laddove la fantasia si muove spontaneamente, o per stimoli interni, senza la presenza dell'agente esterno (1).

---

(1) Le illusioni fantastiche per lo più riguardano le immagini visive. Queste si confondono più facilmente, qualora sieno vivaci, delle percezioni visive; perchè in queste ultime l'agente immediato non essendo il corpo veduto, ma la luce che egli rimbalza, e la luce essendo un corpo esilissimo,

Rimane a vedere come noi ci possiamo assicurare della presenza e dell'azione esterna di un corpo su di noi.

La maggior prova che possiamo avere di ciò, come abbiamo detto altrove, nasce dal replicare le esperienze; perocchè se un corpo che crediamo esterno produce a nostra volontà diverse percezioni di sè in noi, toccandolo più volte, o più volte riguardandolo ecc.; in tal caso dobbiam credere di non essere ingannati quando il pronunciamo sussistente; perocchè la fantasia non ubbidisce alla nostra libera *volontà*, ma segue le leggi della sua propria spontaneità, e però ella non potrebbe prestarsi a produrci a voler nostro immagini che simulassero tutte le percezioni che noi possiamo, volendo, ritrarre da un corpo.

CAPO XXXIII.

SI RIASSUME E SI COMPLETA LA DOTTRINA INTORNO LA COGNIZIONE NOSTRA DELL'ENTE REALE.

Ora prima di inoltrare il passo, riassumiamo qui e completiamo la dottrina intorno alla cognizione nostra dell'ente ideale. Perocchè dell'ente reale noi non possiamo ragionare se non in quanto egli cade nella nostra cognizione; onde tutto ciò che noi possiamo esporre nel trattato dell'ente reale (come di ogni altra forma dell'ente) si riduce in fine a questi due punti: 1° a rilevare quale si presenta l'ente reale nella nostra cognizione, 2° a dimostrare qual grado di veracità abbia tale nostra cognizione.

---

non ci fa una violenza all'occhio così forte da richiamare la nostra attenzione, la quale si porta incontanente al fenomeno visivo, ed entra tosto in gioco l'intelligenza che ad esso annette l'ente-corpo. L'ente-corpo non lo congiunge tanto alla violenza che ne riceve il sensorio ottico che viene eccitato, quanto al fenomeno colorato che consegue a quella violenza. Se dunque il fenomeno imaginario corrispondente è d'una vivezza pari al fenomeno che si sveglia nella percezione, facilmente si confonde quello con questo, dimenticando d'osservare la differenza dei due fatti, che consiste nell'azione della luce stimolante l'occhio, la quale manca nella visione fantastica, e vi è nella visione percettiva.

Digitized by Google

Da ciò che abbiam detto in molti luoghi risulta che l'ente ideale si può considerare in due modi: 1° in sè stesso, ideale puro; 2° in relazione col reale che gli sta di fronte compresente.

Fino che si considera in sè stesso, egli è semplicissimo e universalissimo; niuna moltiplicità cade in lui, essere in universale, idea. Ma quando si considera in relazione col reale compresente, allora egli dimostra in sè tutta la moltiplicità e la divisione del reale medesimo, essenze specifiche, generiche ecc. concetti.

Queste essenze e idee limitate, questi concetti non ci fanno conoscere gli enti reali nella loro *sussistenza*, ma puramente nella loro *essenza*, ed è da avvertire che nè pur tutti que' concetti ci fanno conoscere gli enti reali nelle loro essenze complete: ci prestano questo ufficio solo i concetti specifici-pieni: i generici all'incontro, e gli astratti di ogni maniera, non ci fanno conoscere più che una parte dell'essenza del reale.

Ma noi non possiamo conoscere la *sussistenza* del reale se prima non ne conosciamo l'*essenza*. Perocchè conoscere la sussistenza è affermarla; ora non si può affermare la sussistenza della cosa, se non si sa prima qual sia la cosa di cui si afferma la sussistenza: e sapere qual sia quella cosa, è lo stesso che conoscerne l'essenza. Quindi l'*essenza* della cosa, che è lo stesso che dire la cosa, diventa nell'affermazione come il *subbietto*, e la sussistenza, ossia la realizzazione di lei, il *predicato*. Ora il predicato è annesso al subietto, poichè colla predicazione lo si connette nel nostro pensiero; quindi, in virtù di quest'atto di predicazione o di affermazione, il pensiero vede la sussistenza annessa all'essenza; e così è che una forma dell'essere inabita compiutamente in un'altra, la forma reale nella forma ideale, senza identificarsi con essa.

Dico « inabita compiutamente » perocchè il primo grado di inabitazione del reale nell'ideale è quello che si fa mediante le essenze specifiche piene, e le altre essenze astratte, benchè qui non v'abbia ancora la *sussistenza*. Il che non sembrerà tuttavia vero a chi non considererà la cosa sottilmente, perocchè

Digitized by Google

questi diranno: « nel concetto di una cosa tutto è ideale, non v'è che la possibilità, nulla v'è di reale, e però nulla di sussistente ».

Così è certamente, noi rispondiamo, se consideriamo il concetto isolato da ogni altra cosa che con lui sintesizza, e però in un modo astratto. Ma se il *concetto* si prende in connessione con tutto ciò con cui egli sintesizza, cioè con tutto ciò senza di cui egli non può essere, che perciò è a lui una condizione essenziale; si rileverà non esser così. Si rileverà cioè che, come abbiam detto, non si potrebbe intuire nell'essere ideale i concetti e idee limitate, se queste limitazioni non fossero date da una realità che gli si trova a fronte, e che ha ragione di atto limitato in opposizione ad una possibilità illimitata, quale è quella che presenta l'essere in universale. Ed appunto perchè la realità ha ragione di atto limitato, e l'essere in universale di potenza illimitata, perciò queste due cose non vanno divise (ed è soltanto una illusione della ragione astraente che ce le fa creder divise, ed anzi quasi incomponibili), ma unite; ed è per questa unione ontologica, che l'uno limita l'altro nello spirito intelligente in cui si manifestano. Lo spirito intelligente adunque non potrebbe intuire nell'essere in universale i concetti limitati, se egli non percepisse unito il reale all'ideale (senza che ne nasca perciò confusione), e quello non segnasse in questo i limiti suoi propri, e l'intelligenza non apprendesse queste segnature. Quando dunque si pensa il solo concetto specifico pieno, e più ancora quando si pensa il concetto astratto, allora è un pensiero il nostro; un pensiero parziale, e l'attenzione a questo si ferma; onde prendiamo la coscienza del pensiero totale e completo, che è pur nella mente, come condizione indispensabile di quello.

Ma pure, si dirà, allorquando l'immaginazione intellettiva pensa l'ente specifico pieno, ella non ha bisogno che l'ente reale sia presente. Se intendete che l'ente reale non ha bisogno d'esser presente ai sensi, lo concedo; ma se intendete che la immaginazione intellettiva possa pensar l'ente senza averne dei segni *reali*, che gliene diano lo stoffo, questo è falso.

Digitized by Google

Questa facoltà ha una realità per sua materia, perocchè l'imagine sensitiva è una realità, è una parte dell'organo sensorio interno eccitata, in quanto questa parte eccitata è termine immediato del principio senziente. Vero è che l'imaginazione intellettiva non s'arresta all'imagine, o alla parte eccitata dell'organo sensorio interno, ma pensa un ente vestito di quello stoffo che presenta l'imagine. Ma il simile avviene nella percezione, quando il corpo è presente al senso esteriore.

Questo è quello che non mai giungono ad intendere i sensisti; essi non intendono in che modo il corpo esterno sia presente all'organo sensorio esterno. Il corpo esterno non è mica presente all'organo sensorio esterno come un ente, ma semplicemente come un agente, o per dir meglio come un atto straniero. Il senso non conchiude mica che « dunque egli abbia presente un ente ». Egli non fa nessuna illazione di sorte alcuna, ogni illazione appartenendo all'intendimento: riceve l'azione, sente l'azione, e qui si ferma, qui finisce la sua funzione sensitiva: egli propriamente non DICE nulla, egli non ha la loquela interiore. Questo è difficilissimo da cogliere: è il perpetuo gruppo che trova colui che filosofa, e dal quale se rimane arrestato non esce più dal sensismo. Il corpo dunque come ente non è presente mai al senso; al senso egli è presente o piuttosto compresente come azione, e come fenomeno sentito (stoffo). Ma nell'uomo sopravviene l'intelligenza; ed è questa, che dall'atto sentito induce la sussistenza del *subbietto* di un tal atto particolare, e così induce l'ente-corpo a cui appartiene quest'atto particolare come tant'altri. Tanto adunque nella percezione intellettiva, quanto egualmente nella imaginazione pure intellettiva, l'intendimento trova l'ente-corpo movendo da una realità sensibile data nel sensorio, dal reale meramente sensitivo passa all'ente-reale (Cap. XIX). La differenza, supposto che l'intelligenza in queste operazioni proceda rettamente, è questa sola: che nella *percezione*, dall'azione ricevuta nel sensorio esterno, e però sentita, induce l'intendimento che l'ente-corpo opera nel sensorio esterno: e nella *imaginazione*, dall'eccitazione spontanea

Digitized by Google

del sensorio interno non induce che l'ente-corpo operi attualmente nel sensorio esterno, ma sì che potrebbe essere un tal ente che nel sensorio esterno operasse, e così potesse essere percepito. Nell'uno e nell'altro caso l'*ente* è posto dall'intelligenza, ma nel primo il sensorio esterno somministra all'intelligenza non pure il fenomeno dello stoffo, ma ancora un atto straniero e violento, al quale ella congiunge la persuasione che l'ente sia ivi; nel secondo caso il sensorio esterno non le somministra alcun atto violento e straniero, ma solo il sensorio interno le somministra il fenomeno dello stoffo, al quale unisce soltanto l'ente possibile, senza che si persuada perciò che un ente esterno agisca sul sensorio esterno, mancando l'atto violento su di questo esercitato, che nell'intelligenza costituisce la sussistenza dell'ente.

Da più alto fonte taluno deriverà qui un'altra obbiezione a questa dottrina: « Voi dite che il concetto specifico-pieno, e di conseguente anche gli astratti che da quello si prendono, non trovansi distinti nell'essere puro se non in potenza, ma il soggetto intelligente è quello che li determina e distingue in questo allorchè unisce a quell'essere illimitato le realità limitate, e unite a lui le confronta, e in lui le disegna. Questo spiegherebbe ottimamente l'operazione dell'immaginazione intellettiva, ma nello stesso tempo supporrebbe che i concetti, o idee limitate, fossero posteriori all'esistenza delle realità limitate. Se io vi dicessi che l'autore di un'opera dee averne il concetto prima di eseguirla, p. e. lo scultore dee concepire la statua prima di scolpirla, voi mi rispondereste a ragione, che lo scultore concepisce la statua da eseguirsi in virtù della seconda funzione dell'Imaginazione intellettiva, la quale toglie lo stoffo dalle precedenti percezioni. Ma voi non potreste rispondermi così se io vi richiamassi al primo artefice, ed alla sua opera, la creazione. Iddio non avrà egli avuti i concetti delle cose prima di crearle? Questi concetti non mostrano essere di natura eterna, quando le cose soggiacciono al tempo, ed hanno incominciato? »

Rispondo:

Digitized by Google

1° Che le cose create hanno incominciato e soggiacciono al tempo, e i concetti sono eterni: verissimo. Ma ciò non toglie l'esposta teoria. I concetti hanno in sè due elementi, l'essere ideale, e le limitazioni di questo. L'essere ideale è eterno per se stesso. Le sue limitazioni sono poste dall'atto creatore, il quale pure è eterno; e perciò anche le limitazioni dei concetti sono eterne di un'eternità dipendente dall'atto creatore. Le cose poi soggiacciono al tempo, ed hanno incominciato, è ancor verissimo, e in questo modo di vedere relativo elleno sono posteriori ai concetti. Ma se si considera la cosa secondo il pensare assoluto è da dirsi che il tempo, e il principio, il progresso, il fine delle cose sono condizioni relative alle cose stesse fra loro, e non relative all'atto creatore; rispetto al quale le cose tutte sono nel mondo metafisico, e però sono eternamente presenti all'atto creatore, e così involgono una relazione eterna coll'essere ideale, la qual relazione determina quelli che noi chiamiamo concetti o idee limitate di esse. Onde in questa veduta ontologica i concetti sono logicamente e non cronologicamente posteriori alle cose create, non in quanto le cose sono in sè stesse, ma nel loro essere nel mondo metafisico. E quest'è la vera maniera di spiegare come Dio con un atto solo e semplicissimo conosca tutte le cose, senza porre divisione alcuna nel suo pensiero; poichè la relazione che il suo pensiero ha colla moltiplicità delle cose non reca pluralità nel suo pensiero, questa pluralità si rimane nelle cose che sono il termine molteplice della relazione, il cui altro termine è il pensiero semplicissimo di Dio creante; onde la relazione fra quelle e questo è molteplice da parte di quelle, e non da parte di questo (1).

(1) Chi attentamente considera la dottrina di S. Tommaso circa la semplicità dell'atto conoscitivo di Dio, chi considera le proprie parole del S. Dottore in que' luoghi, dove più chiaramente ed espressamente manifesta la sua opinione, dove dalla forza dell'obbiezione è costretto a manifestarla, vedrà che egli non è lontano dalla teoria da noi esposta. Egli riconosce che la moltiplicità delle idee Divine altro non è che la moltiplicità dei rispetti che la sua essenza viene ad avere colle cose create, e che questa moltiplicità è

Digitized by Google

2° Rimane solo la difficoltà di sapere come Dio poteva scegliere a creare quest'universo piuttosto che altre cose; ma questa

---

prodotta dall'atto della sua intelligenza col quale atto riferisce la sua essenza alle cose; *Hujusmodi respectus*, dice egli, *QUIBUS MULTIPLICANTUR IDEAE, non causantur a rebus, sed AB INTELLECTU DIVINO COMPARANTE ESSENTIAM SUAM AD RES* (S. I, XV, II, ad 3.[m]). Se dunque le idee, cioè i concetti, nascono dal paragonare che fa l'intelletto divino la propria essenza alle cose; dunque essi sono logicamente posteriori alle cose, perchè i termini della comparazione precedono logicamente la comparazione medesima. Insegna ancora lo stesso Dottore Angelico, che tali *rispetti* fra l'unica essenza divina e le cose moltiplici non sono in Dio *reali*, ma solo come intesi, come oggetti del suo atto intellettivo. *RESPECTUS MULTIPLICANTES IDEAS non sunt in rebus creatis, sed in Deo: non tamen sunt REALES RESPECTUS, sicut illi, quibus distinguuntur personae, sed RESPECTUS INTELLECTI a Deo* (Ivi ad 4.[m]). Questi rispetti o relazioni che l'essenza di Dio ha colle cose, e che costituiscono le idee limitate o concetti, sono dunque l'*oggetto* dell'atto intellettivo, non sono lo stesso atto intellettivo divino, che è semplicissimo. Come poi l'essere tali rispetti oggetti del conoscere divino non ripugni alla semplicità del divino conoscere e della divina essenza, così S. Tommaso lo spiega in modo del tutto coerente a quello che noi esponemmo: *Hoc autem quomodo divinae simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis, sicut quod intelligitur, non autem sicut species, qua intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente aedificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cujus similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus, quod multa intelligat; sed contra simplicitatem ejus esset, si per plures species ejus intellectus formaretur* (S. I, XV, II). Il che è quanto dire: « le cose conosciute possono avere una pluralità, ma l'atto che le conosce può esser unico ». Ottimamente: questo è quello che vogliamo noi. Ma questa pluralità che si conosce nelle cose conosciute è ella vera, o, come si dice nel linguaggio delle scuole, reale, o no? Certamente deve essere reale, le cose conosciute sono realmente distinte. Ma queste cose conosciute, realmente distinte, dove sono? In Dio non ponno essere realmente distinte, il che porterebbe pluralità nella sua natura. Dunque sono distinte in sè stesse. Ma in sè stesse le cose quando esistono? Non prima che sieno create. Poichè se esistessero degli oggetti non creati realmente

Digitized by Google

è tolta da ciò che abbiamo detto, che l'essere morale come perfettissimo doveva avere in sè determinato il meglio da farsi, e

---

distinti fra loro, queste reali distinzioni non potrebbero trovarsi che in Dio, a meno che non si ricorresse al sistema platonico, che ammetteva le idee eterne fuori di Dio, sistema giustamente riprovato da San Tommaso (S. I, XV, I ad 1.m), e a lungo confutato dal P. Ercolano Oberrauch (Theol. Mor. Tract. I). Gli oggetti adunque conviene che sieno creati, acciocchè siano distinti; e Iddio li crea coll'atto stesso con cui li conosce col suo intendimento pratico ossia creativo, o, come il chiama S. Tommaso, coll'intelletto agente (S. I, XV, I; e XLVI, I). Coll'atto stesso adunque con cui Iddio creò il mondo, produsse anche i *rispetti* fra la sua essenza e il mondo: i quali rispetti sono le idee limitate, ossia i concetti di cui parliamo. Quindi S. Tommaso ricorre all'atto creativo per dimostrare che in Dio vi hanno più idee, cioè più rispetti conosciuti, e però dice che coloro che « dissero « che Iddio creò solamente un primo creato, il qual creato creò un secondo « creato, e così via fino che ne riuscì la moltitudine delle cose », non potevano spiegare come Iddio conoscesse tutte le cose, poichè in tal caso avrebbe conosciuto il solo primo creato, *secundum quam opinionem Deus non haberet nisi ideam primi creati,* e che solamente ponendo che Iddio abbia create le cose si può intendere come egli ne abbia di tutte le specifiche idee: *sed si ipse ordo universi est per se creatus ab eo, et intentus ab ipso, necesse est, quod habeat ideam universi ordinis. Ratio autem alicujus totius haberi non potest, nisi habeantur propriae rationes eorum, ex quibus totum constituitur* (Ivi, art. II). Dal che procede che delle cose che Iddio non crea, che è la scienza di semplice intelligenza, non vi hanno concetti se non immersi e indistinti nell'unità dell'essenza divina, come noi abbiamo più a lungo dichiarato nel *Rinnovamento*, Lib. III, Cap. LII. — Abbiamo creduto bene di apporre questa lunga nota, acciocchè apparisca quanto siamo stati male intesi dal signor Vincenzo De-Grazia anche su questo punto negli articoli da lui pubblicati nel *Progresso* di Napoli ed intitolati: *Esami dei più recenti sistemi della Filosofia*, e specialmente in quello inserito nel Quaderno 75 (Gennajo e Febbrajo 1846). Il quale autore ci muove difficoltà che cadono sul sistema da lui erroneamente preso pel nostro sistema, ma non sul nostro vero sistema, nuova conferma di quanto abbiamo già dichiarato nella prefazione alla *Teodicea* N. 8. Certo la discordia in Filosofia nasce, più che da ogni altro fonte, dalle male intelligenze dei filosofi fra loro.

Digitized by Google

però la creazione dovea venir fatta quasi un'appendice dello stesso essere morale, come più ampiamente si verrà a suo tempo dichiarando.

Rimettendoci or dunque in via, il primo e originario fonte di ogni nostra cognizione del reale si è la percezione intellettiva, che è quanto dire: « la apprensione del sentimento, o di quanto cade nel sentimento ». — Di questa rimane la *memoria*, e poi ella si spezza nei tre elementi dell'affermazione, dell'idea, e del sentimento; e lasciando il primo da parte, gli altri due costituiscono il concetto specifico-pieno.

Succede l'immaginazione intellettiva, che richiama in atto questo concetto dopochè è cessato di esser presente all'attenzione; e se trattasi di corpi esterni, viene in aiuto di lei, e con esso lei a ciò coopera l'immaginazione sensitiva.

Ma il richiamo del concetto specifico-pieno non è che la prima funzione dell'immaginazione intellettiva. Trattandosi di corpi, ella fa di più: compone corpi d'altra grandezza e forma, e ne fa nuovi gruppi, tenendo però sempre le stesse qualità di stoffo, che le furono date dalla percezione, o i composti di tali qualità. Al che l'aiuta e coopera la legge della spontaneità animale, dalla quale è regolata e condotta l'immaginazione sensitiva.

Oltre a ciò l'immaginazione intellettiva non immagina solo corpi, ma anche sostanze spirituali, traendone il tipo dal sentimento fondamentale dell'anima, e dal me; e varia a sua voglia gli accidenti.

Quindi all'opera dell'immaginazione intellettiva si associa l'astrazione, che dal concetto specifico-pieno dell'anima trae un concetto specifico astratto, e poi anche un concetto più o men generico di spirito; le quali astrazioni possono formarsi altresì sul concetto specifico pieno dei corpi.

Vedesi adunque che tutto questo edificio di pensieri intorno all'ente reale ha per sua base e materia prima la percezione; e che perciò se noi osserveremo ciò che ci dà in origine la percezione dei reali, avremo lo sgranellato, per usare una frase

Digitized by Google

del Romagnosi, di tutte le nostre cognizioni intorno al reale; e le classi primitive, le primitive stirpi, per così dire, dei reali a noi conosciuti.

Queste sono le seguenti;

1° Il sentimento di noi stessi, il quale è la prima sostanza reale, e come conosciuto a se stesso è un *ente principio.*

Questo ente principio, in quanto è intelligente, ha per primo termine l'idea. Questo non è un termine reale appunto perchè è idea. Egli non è solo termine, ma è propriamente *oggetto*, che è assai più di termine, perocchè quello che è semplicemente termine esiste unicamente nel principio; ma l'essere ideale è per se stesso, e non pel principio umano che lo contempla. Di più questa idea non è termine ultimo, ma mediatore fra il principio ed il termine ultimo. Finalmente questa idea, termine medio, è il principio logico e ontologico di tutte le cose. Dobbiamo adunque escludere questo termine idea dal novero delle entità reali; poichè egli non è termine della percezione che apprende il reale, ma della prima intuizione.

2° La seconda classe o stirpe di reale che cade nella percezione è il termine corporeo che ha l'anima nostra, termine a cui l'anima è unita per natura, per la percezione fondamentale; ed è quello che costituisce il nostro proprio corpo vivente, soggettivo, sostanza corporea-soggettiva.

3° Il nostro proprio corpo viene immutato da una forza esterna che gli fa violenza, e questa forza esterna è la sostanza corporea extra-soggettiva.

La sostanza corporea soggettiva e la sostanza corporea extra-soggettiva si riconoscono per una sostanza della stessa natura, a cagione dell'identità dello spazio, e lo si può provare altresì per qualche altro argomento.

Del rimanente, ciò che si conosce appartenere alla sostanza corporea extra-soggettiva non è che la forza straniera e perciò violenta, e lo spazio in cui esercita la violenza. Tutto ciò che è fenomenale, e ciò comprende anche tutte le qualità seconde, non appartiene al corpo esteriore, ma al nostro proprio corpo

Digitized by Google

soggettivo. Ma molti di questi fenomeni costituenti lo stoffo dell'ente si attribuiscono al corpo extra–soggettivo a cagione che si manifestano precisamente nello stesso spazio dove egli esercita la sua violenza.

Questi fenomeni variano per infinite maniere, e la variazione dipende dall'organizzazione complicata del nostro proprio corpo soggettivo, e dalle diverse eccitazioni di cui egli è suscettibile. Ma tutti questi fenomeni variatissimi non indicano diverse sostanze corporee, ma sempre la stessa, che produce effetti diversi nel principio senziente. Quindi questi fenomeni diventano traccie direttive dell'azione istintiva dell'anima sensitiva; ed altresì *segni*, specie sensibili, di cui usa l'anima intellettiva per conoscere la presenza del corpo con più o men certezza.

4° Finalmente io sono persuaso che anche le anime altrui si dieno a percepire alla nostra, non però nude, ma insieme co' corpi che esse informano, onde si generano gli affetti dell'anime fra loro, e spesso traggono seco le simpatie ed altre inclinazioni animali fra' corpi che hanno congiunti.

Se vi possa essere qualche percezione degli spiriti puri per l'uomo vivente su questa terra, io non so, ma credo che s'ella è possibile, dovrebbe effettuarsi insieme alle percezioni de' corpi investiti da quegli spiriti, che vogliono così darsi in qualche modo a percepire agli uomini.

5° Nell'ordine soprannaturale poi vi ha indubitatamente la percezione di Dio, la quale è fondamento alla dottrina che deve esporsi nell'Antropologia soprannaturale.

CAPO XXXIV.

PARTE SECONDA — DELL'ORGANISMO ONTOLOGICO DELL'ENTE REALE: ORGANI CHE SI CONOSCONO DIRETTAMENTE, ORGANI CHE SI DEDUCONO COLLA DIALETTICA TRASCENDENTALE.

Le nostre cognizioni intorno all'ente reale possono adunque ripartirsi in due gran classi, le *immediate* e le *mediate*.

Le cognizioni immediate sono quelle che ci vengono fornite

Digitized by Google

dalla apprensione immediata dell'ente, cioè dalla *percezione*, e dall'*immaginazione intellettiva* che n'è la universalizzazione.

Le cognizioni mediate procedono dal ragionamento che si fa sulle immediate, il quale è duplice, *analitico*, e *dialettico trascendentale*. La materia in cui il ragionamento si volge sono sempre le cognizioni immediate, ma ad essa viene applicata la forma dell'essere in universale, onde quellla materia viene fecondata a produrre nuove notizie.

CAPO XXXV.

ORGANI DELL'ENTE REALE SOMMINISTRATI DAL RAGIONAMENTO ANALITICO.

Fin qui noi abbiamo applicato all'essere reale immediatamente conosciuto il ragionamento analitico. A questo ragionamento appartien la notizia, che l'ente reale risulta quasi da due suoi primi organi, dal reale e dall'ente, cioè dalle due prime forme categoriche: così pure, che alcuni enti reali si compongono di materia e di forma. Finalmente anche quelli che non si compongono di materia e di forma, se sono enti finiti, si compongono di positivo e di negativo, cioè di entità reale e di limiti di questa realità (*Teodicea*).

Vuol notarsi accuratamente, che i limiti degli enti si partono in due classi: altri sono *accidentali*, i quali si restringono o si dilatano senza che l'ente perda la sua identità; altri sono *necessari;* e questi ultimi costituiscono la natura dell'ente, e si dicono ontologici: sono quelli che determinano la natura dell'ente.

Ma trattandosi di enti completi, cioè di quelli che risultano da un principio e da un termine, le limitazioni ontologiche si suddividono in due altre classi; perocchè o limitano il principio, o limitano il termine. Ora se il termine fosse mutato intieramente, l'identità dell'ente andrebbe sicuramente a perdersi, come abbiamo detto dell'anima (*Psicologia* 184-199).

Ma se il termine rimane della stessa natura, l'aggiungersi un altro termine di tutt'altra natura adduce certamente un

Digitized by Google

cangiamento sostanziale nell'ente; ma non per questo rimane perduta l'identità dell'ente. E questo è ciò che accade nell'ordine soprannaturale: quando un essere intelligente viene sublimato ad uno stato superiore a quello di sua natura mediante la percezione dell'essere divino, accade in lui una mutazione sostanziale, ed anco personale, che non gli fa perdere però l'identità di quell'ente che era prima, giacchè non si trattò che di un'aggiunta al termine che lo costituiva; onde il principio ricevette nuova e più sublime attività, ma tuttavia quel principio che era prima rimane, non fu mutato egli stesso; e dalla conservazione dello stesso principio avviene l'identità di tali enti, poichè ciò che li costituisce è propriamente il principio, ed il termine non fa che suscitare l'attualita di esso principio. Si danno adunque delle mutazioni sostanziali e personali senza che perisca l'identità dell'ente.

All'incontro quelle limitazioni ontologiche che limitano immediatamente il principio degli enti, li costituiscono altresì per quello che sono, e non si possono alterare se ad un tempo non si smarrisca anche la loro identità.

Queste *limitazioni ontologiche costituenti*, sono state prese alcune volte da' filosofi per la *forma* degli enti, e furon quelle che ingannarono l'Hegel, e il condussero a far venire il positivo stesso dal negativo. Per altro esse hanno in sè qualche cosa di oltremodo mirabile e misterioso; giacchè per esse avviene che un ente limitato non può essere un altro. Che la cosa sia così, si vede manifesto, e la cosa a chi poco considera pare tant'ovvia, da non dovervisi trovare la minima difficoltà. Ma chi si riscuote da quella inerte e quasi dormiente soddisfazione, che ha la mente nello stato comune ed ordinario degli uomini che si fermano all'esperienza, ha grandissima difficoltà a comprendere come un ente finito escluda tutti gli altri enti finiti, perchè gli si presenta questo ragionamento: « È egli possibile che l'ente sia nemico di sè stesso? perchè mai una maniera di essere ne escluderà un'altra? perchè tutte le maniere di essere, come pure tutti i gradi, non potranno stare insieme »? Egli

Digitized by Google

non è certamente troppo facile il rispondere a questa questione ontologica; anzi io la credo delle più chiuse e difficili. Acciocchè si possa intendere come un ente limitato escluda da sè tutti gli altri, conviene supporre che l'essenza loro dipenda dalla stessa loro limitazione: la limitazione dunque *ontologica-costituente* entra nella essenza dell'ente, è un elemento negativo, ma che influisce sul positivo, lo determina e propriamente il forma. Acciocchè la cosa sia così, acciocchè ella si possa intendere, conviene ricorrere alla natura dell'ente *relativo.* Questo è costituito dalla relazione, è ente relativamente a sè; e solo relativamente a un sè, a un principio di sentire e d'intendere, l'ente può essere limitato; laddove l'ente senza relazioni, assoluto, necessariamente è seco medesimo consenziente, nè può escludere alcuna entità.

Ora affine di formarsi un chiaro concetto dell'ente *relativo,* conviene collocare l'attenzione osservatrice sull'ente senziente o sull'intelligente. L'uno e l'altro è un principio soggettivo, a cui si riferisce il sentimento, o l'intellezione, e più ancora la coscienza. Il sentimento e l'intellezione non istanno da sè, si riferiscono al principio che n'è il soggetto: quindi qualunque sentimento, e qualunque intellezione non si riferisca a quel principio, rimane escluso, non può costituire la natura di quel principio. Supponiamo che si avessero più principj subordinati e fusi in un principio solo superiore, come nell'uomo il principio del sentimento corporeo è subordinato e legato col principio intellettivo, al qual anche quello si riduce. In tal caso il principio superiore non escluderebbe gli inferiori, ma gli inferiori escluderebbero il superiore. Ora questa esclusione avrebbe luogo perchè i principii inferiori non possono riferire a sè il superiore, ma il superiore può riferire a sè l'inferiore. La esclusione dunque nasce dalla *relatività* dell'ente. E che la cosa sia così si può convincersi maggiormente, ripensando a ciò che nasce nella propria coscienza. Ciò che a me non si riferisce, non esiste per me: egli è fuori di me. Così questo *me* è un principio relativo, che limita l'essere; e ne esclude da sè la massima parte.

Digitized by Google

Ma il principio del sentimento non esiste che nel sentimento, senza di questo è nulla. Non vi ha dunque una divisione possibile fra il principio dell'ente e l'ente, ma il principio è nell'ente come un elemento nel tutto. Dunque l'ente di cui si tratta ha una relatività in sè stesso: l'intima sua costituzione è dunque quella che lo divide dal mare dell'essere, per così dire, lo rende esclusivo, limitato, incomunicabile.

Questo fatto è dato dall'esperienza, e non involge contraddizione; nè pregiudica all'unità di tutto l'essere; perchè quest'unità appartiene all'essere assoluto, e la limitazione è relativa, e appartiene all'essere relativo. Come accade nell'ordine ideale e logico, che posta una condizione arbitraria, un principio non è più universale come prima, ma limitato a quella condizione; così nell'essere reale parimente è realizzata una condizione arbitraria, cioè dipendente dall'arbitrio del creatore, e posta questa condizione arbitraria, l'essere di cui si tratta non può più avere la totalità dell'essere. Quella condizione poi, benchè arbitraria, ha questo di logico e di necessario, che non involga contraddizione. Ma questo lascia una latitudine grande all'arbitrio creatore, che sceglie quegli che egli vuole fra gli enti relativi e condizionati da realizzarsi; benchè la parola *sceglie* qui non si possa dire nel senso proprio, come vedremo a suo luogo.

Or poi quanti e quali possano essere enti sussistenti limitati, condizionati, relativi; questo è quello che rimane occulto negli abissi dell'essere assoluto, al cui fondo lo sguardo umano non può penetrare. Ma di ciò più diffusamente in appresso.

Tornando dunque al ragionamento analitico applicato agli enti reali che cadono sotto la nostra esperienza, a lui è dovuta ancora quella classificazione degli enti, che abbiamo esposto nel capo XXVIII di questo libro.

Finalmente il ragionamento analitico, aiutato dal dialettico trascendentale, distingue altresì gli enti in *completi*, ed *incompleti*. Ma posciachè il solo ragionamento dialettico-trascendentale giugne a rinvenire la dottrina *dell'ente completo*; perciò noi tratteremo di questo nel capo seguente.

Digitized by Google

CAPO XXXVI.

DELL'ENTE COMPLETO, E DELL'ENTE INCOMPLETO.

Il ragionamento analitico trova *ciò che è nell'ente* reale conosciuto immediatamente; il ragionamento dialettico trova *ciò che deve essere* in esso o fuori di esso, acciocchè egli sia un ente completo.

Il ragionamento analitico non fa che riconoscere parte a parte ciò che è dato dalla percezione e dalla immaginazione intellettiva, senza aggiunger nulla; il ragionamento dialettico considera ciò che è dato dalla percezione e dall'immaginazione intellettiva come un condizionato, e ne cerca le condizioni.

Il ragionamento analitico non applica più l'idea dell'essere, e si contenta d'averla come data nel percepito e nell'immaginato; ma il ragionamento dialettico tiene dinanzi l'essere ideale come un esemplare a cui riscontrare il percepito e l'immaginato, e conosce ciò che gli manchi per adempire la compiuta nozione di ente. Quali sieno i primi caratteri di questo esemplare, quali le condizioni per le quali egli è oggetto del pensiero intero e compiuto, noi l'abbiamo detto nella *Psicologia* (vol. II, nn. 1326, sgg.). Non si dà pensiero, noi ivi dicemmo, se 1° non vi abbia un oggetto; 2° quest'oggetto non sintesizzi col pensiero; 3° non sia possibile; 4° non sia un atto primo rispetto al pensiero; 5° non sia uno; 6° non sia durevole; 7° non sia definito; e perciò 8° o finito, o infinito, senza che l'uno passi nell'altro.

Il pensiero dialettico, tenendo fissi gli sguardi nella natura dell'essere come in esemplare e norma di giudizi intorno all'ente, domanda che tutti questi caratteri si avverino, e dichiara che dove non si avverino, ivi non è un ente completo: dove ne scorge alcuni, conchiude che vi debbono indubitatamente essere anche gli altri, benchè non cadono attualmente nel pensiero, facendo questo sillogismo, che è il sillogismo fondamentale, su cui sempre s'appoggia la maniera dialettica di ragionare:

« Alcuni caratteri, elementi, organi o condizioni dell'ente sono: la percezione me ne assicura »;

Digitized by Google

« Ma all'ente non può mancare nessuno de' suoi caratteri, elementi, organi, e condizioni essenziali, nè questi possono andar divisi »;

« Dunque anche tutti quei caratteri, elementi, organi, e condizioni essenziali, che non sono dati dalla percezione, debbono esservi (1) ».

Così il ragionamento dialettico colla guida dell'essere intuito esce dai brevi confini della percezione e dell'immaginazione intellettiva; e perviene all'invenzione di nuovi enti, e di nuove verità che non cadono nell'esperienza: perchè nell'essere intuito a cui si confrontano le entità percepite la mente vede già tutto l'essere, come egli dee essere, ossia è per sua natura.

Ma qui si dirà: « voi supponete che nella percezione, e nell'immaginazione che a quella consegue, l'ente si presenti allo spirito mancante di qualche sua parte. Ma il percepire e l'immaginare intellettivamente è pensare. Dunque il pensare non ha bisogno d'un ente completo ». Rispondo che il percepire e l'immaginare è certamente una maniera di pensare, e perciò anche il percepire e l'immaginare termina nell'ente completo; ma di quest'ente una parte si manifesta in atto, ed è quella somministrata dal sentimento, e una parte si rimane in potenza, ed è quella che si contiene virtualmente nell'essere in universale, che nell'atto della percezione e dell'immaginazione intellettiva non manca mai. Onde si vede che l'intelligenza nello stesso primo atto della percezione va al di là del senso, perchè trova l'oggetto, che nel sensibile come tale non c'è. Ma quando l'attenzione si ferma a considerare solamente ciò che è dato attualmente al pensiero dal sentimento, allora non trattasi più d'una maniera di pensare completo, ma incompleto, e parziale.

Or quale è l'ufficio del pensare dialettico trascendentale? Non altro se non ridurre ad un pensiero attuale ciò che prima era

---

(1) La verità di questo ragionamento fu dimostrata anche nel *N. Saggio*, Sez. VI, P. II, C. III.

nel pensiero virtuale e potenziale. L'elemento virtuale adunque, che è nella percezione e nell'immaginazione intellettiva, è il germe che si sviluppa col ragionamento dialettico, e si sviluppa per un continuo novello confronto fra ciò che si percepisce, e l'essere ideale che nella percezione stessa si comprende, ma che non soffre da essa alcun vincolo sicchè non si possa ancora adoperare ed applicare dalla mente.

Del resto il fatto della percezione e dell'immaginazione intellettiva dimostra, come abbiamo già detto prima, che il pensare intero e completo è duplice, l'uno che ha in sè della virtualità e potenzialità (e questa è massima nella *percezione*, onde la percezione è fra le diverse maniere di pensare intero, la più imperfetta), e l'altro che è tutto in atto, e però idoneo a richiamare e fissare l'attenzione dell'animo.

CAPO XXXVII.

L'ENTE TERMINE DOMANDA UN PRINCIPIO SOGGETTIVO.

Art. I.

Esposizione di tale principio dialettico, ed ontologico.

Uno de' più importanti principj, di cui fa uso il ragionamento dialettico trascendentale, è quello che nasce dal quarto carattere ontologico, che *l'ente* dee essere un *atto primo*, acciocchè sia concepibile, sia possibile. Di qui il principio che, ogni qualvolta l'atto primo è nascosto al pensiero, si dee conchiudere indubitatamente che egli tuttavia non manca, e il pensiero virtuale tacitamente lo suppone, il pensiero poi dialettico ed attuale è autorizzato ad affermarlo.

Questo assioma trae seco amplissime conseguenze, la prima delle quali si è che « ogni qualvolta ciò che noi pensiamo è un ente termine, riesce ontologicamente necessario che esista un principio a lui corrispondente, che lo completi ». Applichiamola a ciascuna di quelle entità termini, che sono da noi immediatamente conosciute.

Digitized by Google

Art. II.

Come i termini del sentimento animale esigano degli enti principio al di là di essi.

Fra queste noi abbiamo annoverato lo spazio, e la materia ossia la forza che opera nello spazio. Le quali entità debbono avere un loro proprio principio appunto perchè in se stesse non ci presentano se non la condizione di termine. Tra esse e il principio senziente si forma un ente, l'animale; ma il principio senziente non è il principio loro proprio, anzi è un principio ad esse straniero. In fatti il corpo non è prodotto dal principio senziente, ma gli è presentato, a tal che il principio in rispetto ad esso ha della recettività: lo stesso spazio suppone che qualche cosa agisca sullo stesso principio senziente quasi stimolo che trae all'atto spontaneo esso principio, e perciò appunto è azione opposta a quella del principio: sicchè queste due azioni, e quella che eccita il fenomeno costante dello spazio e l'apprensione del corpo, e quella del principio senziente, non possono procedere dallo stesso agente, non ridursi allo stesso *atto primo*. Conviene adunque supporre diversi atti primi, ovvero sia diversi principj: un principio dello spazio, un principio della materia, che noi chiamiamo *principio corporeo*, e un *principio senziente:* in altre parole un agente occulto, che agendo sul principio senziente animale, vi produca il termine dello spazio puro (principio producente l'estensione); un altro agente occulto, che agendo sul principio senziente informato dallo spazio, vi produca lo stoffo del sentimento corporeo (principio corporeo); un altro agente occulto, che agendo sul principio corporeo, vi muti la grandezza e la forma dello stoffo del sentimento (principio materiale violento); e finalmente un altro agente, che è il senziente.

Questi quattro agenti, i tre primi occulti, ma dialetticamente dimostrati, il quarto a noi palese, si possono essi ridurre a minor numero?

Noi abbiamo dimostrato altrove, che corpo e materia, benchè esercitino un'azione diversa rispetto a noi, e presentino

Digitized by Google

fenomeni diversi, tuttavia potrebbe almeno essere che non differissero di specie, ma che solo ne differissero gli effetti. Che se fossero di specie diversa, converrebbe dire che più principj di diversa specie potessero contemporaneamente agire nello stesso spazio, ossia nel soggetto informato dallo spazio.

Più difficile sarebbe il definire, se il principio agente che produce lo spazio sia della stessa specie del principio corporeo e materiale, o soltanto l'azione sia diversa, e diverso l'effetto in noi prodotto. Che sieno due effetti fenomenali dello stesso agente, non è assurdo a concepire; ma non vedo come si possa rigorosamente provare. Quello che solo è manifesto si è, che se due sono i principj agenti, questi hanno una singolar connessione fra loro, ed una subordinazione d'azione. Perocchè l'azione del principio corporeo e materiale non si manifesta che nello spazio, e suppone questo preesistente. Ma resta tuttavia indeciso se il manifestarsi l'attività corporea nello spazio dipenda forse dall'agire che fa il principio corporeo e materiale in un subietto che è già informato dallo spazio, cioè che ha lo spazio per suo termine essenziale, nè ha altro termine e perciò non altra attività che quella percipiente lo spazio, onde allo spazio è affisso e in tutto lo spazio semplice inabita, e dimora; perocchè il principio dimora sempre nel suo termine, come il termine dimora nel suo principio, per la legge del sintesismo. Tale adunque essendo la costituzione del subietto in cui esercita la sua azione il principio corporeo e materiale, finchè tale subietto rimane così limitato, e non gli si sopraggiunge un altro principio, forz'è che il principio corporeo e materiale che in lui agisce, agisca dov'egli è, cioè nello spazio, e quindi il fenomeno corporeo che ne risulta, e che è l'ente-termine, nello spazio pure si manifesti. Così avverrebbe, che la natura del principio senziente informato dallo spazio fosse quella che vestisse di spazio il corpo e la materia, in quanto sono effetti risultanti dall'azione descritta, e propriamente enti-termine. Ma ad ogni modo l'azione del principio corporeo e materiale sarebbe subordinata a quella del principio dell'estensione

Digitized by Google

in quanto che ella non potrebbe produrre gli effetti della materia e del corpo esteso, se non operasse ciò in un subietto che è già prima acconciato a concorrere alla loro produzione per la forma dello spazio, dalla quale è rivestito.

Art. III.

Che ad un principio soggettivo si può copulare un termine straniero e venirne costituito.

Dalle quali dottrine nasce un importantissimo corollario sulla dottrina delle comunicazioni delle sostanze. Ed è questo, che « certi enti termini possano esser uniti ad un principio che non è il loro, e così costituire altri enti risultanti di principio e di termine ».

Quindi ogni qualvolta ci è dato un ente composto di principio e di termine, conviene osservare se questo *termine* è straniero all'ente che costituisce, o suo proprio: giacchè ogni qualvolta si trovi essere straniero, è necessario supporre ch'egli appartenga ad un altro principio a cui sia proprio, e così v'abbia un altro ente occulto, solo svelato dalla dialettica.

Per conoscere poi se un termine è straniero al principio con cui sintesizza, conviene osservare se tutta *l'attività* ch'esso dimostra si possa ridurre a quel principio come a sua causa ed atto primo; perocchè se non vi si può ridurre, allora è indubitato che esiste un' altra causa, un altro principio, un altro atto primo, benchè non cada sotto l'esperienza, appunto per l'assioma ontologico che « non può stare un atto secondo senza un atto primo », ch'è lo stesso indicato di sopra « non potersi pensare un ente senza supporre un atto primo ».

Ora, a conoscere quando l'attività che mostra in se stesso il termine non si possa ridurre a quella del principio con cui sintesizza, basta osservare se il principio soffre dal suo termine alcuna passività, o se da lui alcuna cosa riceve; perchè in tal caso è indubitata l'esistenza d'un agente o d'un oggetto straniero.

Digitized by Google

Art. IV.

Come il termine della nostra intelligenza esiga un ente principio al di là di esso, e questo sia Dio.

Ora il ragionamento stesso che noi abbiamo fatto circa lo *spazio*, il *corpo, la materia,* che ci si presentano come enti termini, possiamo applicarlo all'*essere ideale.*

L'*essere ideale* ha ragione di principio rispetto a quella esistenza *oggettiva* che le cose hanno nella mente, è il *principio oggettivo*, ma non è un *principio soggettivo,* e noi parliamo ora di questo; il che è attentamente da distinguersi, acciocchè non nascano equivoci. Considerando adunque l'essere ideale in rispetto all'*ente soggettivo*, egli non ha ragione di principio, ma di *termine medio*, come abbiam detto, di maniera che nell'ordine ontologico egli ha avanti di sè per suo principio il soggetto, e dopo di sè egli ha il termine ultimo, che è l'ultima forma categorica, il morale.

Ma se noi consideriamo l'*essere ideale* rispetto al *soggetto* uomo, noi troviamo ch'egli ritiene pure la nozione di termine medio; e si riscontra una singolare analogia fra questo termine medio nel soggetto intelligente, e lo spazio che è pure termine medio nel soggetto senziente.

Del rimanente, l'*essere ideale* nell'uomo è anch'egli un termine straniero; e si prova colla regola data di sopra. Il principio intelligente riceve dall'essere ideale l'oggetto primo che lo rende intelligente, egli riceve e non dà; dunque l'ente oggetto non può essere produzione del principio intelligente umano; ma egli esige l'esistenza d'un'altra attività; d'un altro principio, che rimane all'uomo occulto, e che è quello che gli somministra l'oggetto. Ma qual principio suo proprio può avere l'ente oggetto? Un soggetto, come abbiam detto. Dunque l'ente oggetto suppone necessariamente, e virtualmente contiene l'esistenza d'un soggetto suo proprio, il quale sia principio soggettivo del termine medio oggettivo. Ma il principio dee essere adeguato al suo termine proprio, col quale egli costituisce un solo

Digitized by Google

essere. Ora l'*essere ideale* è universale, infinito. Dunque egli suppone un *soggetto infinito* per suo principio. Questa è quella dimostrazione dell'esistenza di Dio a priori, che si presenta in tante guise diverse, ma che è sempre la stessa nel suo fondo (1).

Il ragionamento dialettico trascendentale adunque dimostra l'esistenza di enti che non cadono nella nostra esistenza, tanto partendo da quegli enti termini che sono dati nella costituzione del nostro sentimento, quanto partendo da quell'ente termine-medio, che è dato nella costituzione della nostra intelligenza.

CAPO XXXVIII.

SE L'ESSERE REALE SI RIDUCA AL SENTIMENTO.

Ora vieppiù inoltrandoci nell'investigazione della natura dell'essere reale, possiamo sciogliere la questione « se l'essere reale si riduca sempre ad un sentimento ».

In primo luogo, se noi poniam mente all'esperienza, questa non ci dà altri esseri reali se non quelli che hanno natura di termine, ovvero di principio. Ora i principj sono i soggetti, tutti dotati di sentimento. I termini reali poi sono i sentiti, i quali si riferiscono al principio senziente, e però sono nel sentimento.

Ma se noi applichiamo a questi dati dell'esperienza il ragionamento analitico, troviamo:

1° che la parola sentimento significa propriamente l'atto ultimato del principio senziente;

2° che il termine sentito o è proprio, o straniero, come abbiam detto. Se è proprio, egli è lo stesso principio senziente come sentito, perchè « quello è termine proprio, nel quale vi è l'ente identico che è nel principio ». Così nel sentimento espresso col vocabolo *Io*, il senziente e il sentito s'identificano. E però in tal caso il sentimento è proprio tanto del termine, quanto del principio;

3° Ma se il termine è straniero, egli ha bensì un rapporto essenziale col principio straniero col quale è unito, ma non gli appartiene l'atto proprio del principio straniero, e però neppure

(1) V. *N. Saggio*, Sez. VIII, C. VII.

Digitized by Google

il sentimento. Quindi egli si rappresenta al veder nostro semplicemente come materia del sentimento, materia bensì sentita, ma che potrebbe anche essere non sentita. Questa è la ragione, per la quale gli uomini sogliono pensare una materia delle entità prive esse stesse di sentimento, ed atte ad essere or sentite, or non sentite. Così il pensar comune è giustificato; ed egli non deroga menomamente alle verità filosofiche da noi esposte, alle quali il pensar comune non perviene, non avendo cagione di volgersi ad esse (1). Fra queste verità vi ha quella che ogni termine straniero addimanda un principio suo proprio, che è al di là della nostra esperienza. Ora il sentimento di tale principio proprio appartiene a quella entità che è a noi termine straniero, e però anche questa rientra nel sentimento. Ma quella entità che è a noi termine straniero non è già sentita dal suo principio proprio come è sentita da noi, poichè da noi è sentita come straniera e priva al tutto di principio proprio, è sentita unicamente per quel tanto che agisce suscitando un sentimento nel principio a lei straniero, il qual sentimento è tutto diverso dal sentimento del suo principio proprio; perocchè trattasi di principii senzienti affatto diversi. Quindi nel termine del nostro sentire si debbono distinguere tre cose. Esso termine attualmente sentito, e questo è quello che riceve un nome e di cui si discorre, per esempio il nome corpo; la *materia* che si suppone non sentita, e questa è un'entità astratta che si forma rimovendo dal sentito la qualità di sentito, dopo di che ci rimane un *quid* incognito, di cui altro non si conosce se non l'attitudine ad esser sentito; e la stessa materia sentita non da noi, ma dal suo principio proprio con un sentimento totalmente diverso dal proprio. Onde quella materia che rimane in mezzo ai due sentimenti si considera come materia identica dell'uno

(1) È qui da avvertire che i corpi, anche quando si pensano rimossi affatto dai nostri organi sensorj, non possono da noi essere intesi nè definiti se non per mezzo dell'azione ch'essi fecero nei nostri sensi, e delle sensazioni prodottevi; determinati, in una parola, dalle qualità sensibili.

Digitized by Google

e dell'altro. Ma propriamente parlando ella non esiste separata dai due senzienti, ma è un cotal figmento della maniera nostra limitata di concepire; e quindi neppure ella è identica ai due sentimenti. Che anzi il sentimento del principio proprio non ha materia alcuna, giacchè il sentito è lo stesso sentimento. E tuttavia il concetto di quella materia, opera della mente nostra limitata, o certo concetto di lei negativo, non è intieramente inutile; perocchè, parlandosi del sentimento nostro proprio, viene a significare una verità, ed è « che il sentimento nostro suppone ed esige un'entità al di là del sentito », entità che rimane perfettamente incognita all'esperienza, e che si dice materia del sentire perchè il rapporto ch'ella ha con questo è l'unica cosa che di lei conosciamo. Del resto incomincerebbe l'errore nella mente nostra tostochè pensassimo che questo qualche cosa al di là del sentito tenesse qualche similitudine col sentito medesimo. Il concetto adunque di questa materia non ci fa conoscere che cosa ella sia in se stessa, ma solo ci fa conoscere avervi un'entità reale (non si sa come fatta), la quale trovasi in un contatto di sensilità col nostro principio senziente, dal qual contatto esce il nostro sentito. Ora, questo concetto negativo è il concetto di una *realità pura ed astratta*, che è qualche cosa di anteriore al sentimento, e però appunto dicesi pura; giacchè per essa incominciamo a conoscere *la realità*, benchè sia un conoscere relativo, ed imperfetto;

4° Troviamo adunque che in ogni sentimento, come pure in ogni sentito, vi ha un'attività. Ora l'astrazione suol separare anche l'attività del sentimento dal sentimento; e a quest'attività suol pure dare il nome di *realità pura*, cioè separata dal sentimento che la completa. Ma anche qui non dobbiamo ingannarci prendendo i prodotti dell'astrazione quasi per sè essenti, come enti reali. Perocchè se si parla del sentimento, lasciati a parte i termini stranieri, l'attività è sentimento ella stessa: onde distinguemmo i sentimenti passivi dai sentimenti attivi (1).

(1) *Antropologia* L. II, Sez. II, C. XI, Art. IV; § 4.

Digitized by Google

Vero è che l'effetto di questa attività del sentimento si manifesta anche fuori del sentimento, modificando la materia del medesimo, o più veramente l'azione straniera che produce il sentito nel modo che poi vedremo. E poichè quest'azione noi poniamo che appartenga ad un principio senziente che non viene raggiunto dalla nostra esperienza, quindi il concetto di azioni reciproche fra principii diversi che immutano reciprocamente i sentimenti proprii nei loro rapporti attivi. Il qual fatto è importantissimo, e non così facile a spiegare.

Perocchè, che un sentimento sia attivo entro la propria sfera s'intende, ma che egli produca un effetto fuori di questa sfera, nel sentimento appartenente ad un altro principio sensitivo, egli è un nodo difficile a sciorre. Tanto più che l'effetto da esso prodotto in un altro sentimento non è da lui sentito, almeno nello stesso modo come lo sente chi riceve l'effetto. E pure il fatto de' termini stranieri dimostra, che il principio proprio di questi, comecchè sia, influisce nel principio straniero in modo da somministrargli il termine. Questo è il fatto della comunicazione delle sostanze. Se noi analizziamo questo fatto, coll'aiuto anche del ragionamento dialettico, rileviamo:

1° Che il principio attivo dee sentire la sua propria attività; e poichè questa attività ha per termine un altro principio, egli sembra che debba in qualche modo sentire nella propria attività anche l'altrui passività;

2° Il principio che è rispettivamente passivo deve sentire la sua propria passività, e in questa l'altrui attività. Il che è un vero datoci dall'esperienza, poichè noi nelle sensazioni sentiamo effettivamente l'agente che modifica il nostro sentito fondamentale;

3° La passività poi, ossia l'effetto dell'attività, è di due maniere, perocchè o *egli è violento* o *non punto violento*. Nelle sensazioni esterne, nelle quali si modifica il nostro sentito fondamentale, l'effetto è violento, la passività consiste in soffrire una violenza. Ma il sentito fondamentale stesso ci vien dato senza alcuna violenza, non interviene alcuna opposizione o resistenza da parte del principio senziente che viene per esso costituito,

Digitized by Google

anzi questo si costituisce quasi puramente *ricevendo*, come l'ente relativo riceve l'esser suo per via di creazione. In questa costituzione dell'ente senziente, come pure in tutti gli atti primi degli enti relativi, si può anzi riconoscere in qualche modo una massima spontaneità.

Dalla descrizione pertanto di un fatto così maraviglioso, quale è l'azione e la congiunzione attiva e passiva dei principi sensitivi, si possono cavare le seguenti conclusioni.

Se si tratta di quella congiunzione attiva e passiva per la quale gli enti relativi si costituiscono, convien dire ch'ella appartiene alla loro natura. E nel vero ella è appunto quel sintesismo, pel quale sussistono e reciprocamente si sostengono, onde gli enti non si possono concepire senza questa loro congiunzione essenziale, senza la quale perirebbero. La ragione pertanto di questa congiunzione dee cercarsi unicamente nell'autore della loro natura. Infatti non si potrebbe in essi trovare ragione che spiegasse tale congiunzione, essendo ciascuno un ente per sè; ma per tale congiunzione sono enti che si continuano e formano quasi un solo tutto. Or questo è nuovo argomento, col quale il ragionamento dialettico trova la necessità di una terza potenza che, quasi disposando due enti fra loro, li costituisca entrambi.

Del resto, se noi ci continuiamo a favellare di questa congiunzione e azione naturale di un ente nell'altro, tenendo sott'occhio quasi ad esempio il nostro sentimento corporeo, noi troviamo che l'ente agente non è sentito dal ricevente o dal paziente, ma soltanto questo sente l'azione nel suo effetto, cioè sentesi suscitato o sente violentato il suo sentito; e quest'azione stessa in chi la riceve è sentimento passivo, ma tutto il resto che sente, cioè l'intero effetto dell'azione, è ancora il suo proprio sentimento che si muove e cangia. Ora il sentirsi muovere e cangiare è ancora attività sensitiva, e non va fuori del sentimento. Solo col ragionamento dall'azione induce l'ente che la produce, senza sapere che cosa sia. Onde la pura azione ricevuta, separata dalla suscitazion e omodificazione del sentimento

Digitized by Google

ultimato, ha quella stessa indole o natura d'un principio sensitivo separato coll'astrazione dal suo sentito, il quale non si può chiamare sentimento, ma elemento del sentimento, quello che dà al sentimento unità e ne forma il soggetto: salvo che l'azione ricevuta rimane come una cosa straniera sentita, senza che questa cosa straniera sentita abbia le condizioni necessarie per essere un ente completo. L'effetto adunque dell'azione appartiene tutto al principio e al sentimento ricevente, e non al principio attivo. E così è da conghietturare ch'ella sia sentita dal suo principio proprio; sicchè i sentimenti non si confondono perciò, anzi rimangono separati del tutto, non entrano l'uno nell'altro, benchè l'un principio influisca a fare che l'altro si ponga in essere, oppure si modifichi. La modificazione, l'effetto sentimentale rimane dunque esclusivamente al principio che lo riceve; ma l'*azione* è termine di entrambi i principii, e deve essere da entrambi sentita, dall'uno come azione–passione, dall'altro come passione–azione. Questo è il punto del loro congiungimento.

Quindi è che coll'astrazione si separa quell'azione di uno che è passione dell'altro, come fosse cosa diversa dai sentimenti stessi; ma propriamente è da dire che entra ella stessa in entrambi i sentimenti, come termine in chi lo fa, e principio ma principio straniero in chi la riceve, principio straniero che suscita o immuta il termine, che perciò si dice anch'egli straniero. E così s'avvera, che l'ente reale non sia altro che sentimento, ma sentimento suscettivo d'azione e di passione.

Di che non di meno avviene che si formino colla mente due astratti, separandosi il *sentimento* dall'*azione*, e separandosi l'*azione* dal *sentimento;* la quale separazione non esiste in natura, ma solo nell'ontologia scientifica in quant'è frutto dell'astrazione. Di che si passa facilmente all'errore di credere che si dia azione e passione senza sentimento, o che si dia sentimento senza azione o passione; laddove nella natura queste due cose non ne formano che una, un ente solo, il quale sentendo agisce o patisce, ed agendo o patendo sente.

Digitized by Google

Del resto non deve essere leggermente trapassata l'osservazione che noi facevamo di sopra, che l'azione e passione di due principii senzienti suppone un terzo ente, o certo una ragione fuori di essi. Il che si può dichiarare in questa maniera; la virtù operativa di un principio sensitivo che influisce in un altro, e gli somministra il suo termine, o è una virtù che si svolge entro il principio senziente che opera, e nell'altro principio che sembra ricever l'azione sorge il termine spontaneo per una cotale armonia prestabilita; ovvero l'azione del principio operante entra veramente nella sfera del principio passivo, e come causa il determina all'atto che gli fa trovare il termine. La prima supposizione è contro l'esperienza del fatto, sentendosi attività e passività; nè si può dire che questi sentimenti ingannino, non tanto perchè l'inganno parrebbe rifondersi nell'autore della natura, quanto perchè le cose di cui parliamo sono appunto quelle che cadono nel sentimento, e però l'immaginare qualche cosa al di là sarebbe introdurre un oggetto di cui noi non parliamo. Se dunque il principio agente entra veramente colla sua azione nel principio passivo e ricevente, convien ragionare così: l'un principio non sente l'altro, nè il sentimento di un principio è il sentimento dell'altro. Quello dunque che agisce, come fa a trovare l'altro che non lo sente? Se non ha altra guida che il proprio sentimento nel suo operare, essendo egli un sentimento operante, come noi supponiamo, come può colla sua azione modificare un altro sentimento che per lui non esiste? Quest'azione, dall'istante che entra in un altro sentimento, non cessa ella d'esser l'azione sentita nel sentimento di quell'ente che opera? Come può sentire di operare in un altro, se quest'altro non lo sente? Queste interrogazioni non ammettono tutte la stessa risposta. Fino a tanto che si tratta della prima, fino a tanto che si tratta di sapere come un principio sensitivo trovi l'altro in cui operare, i due principii s'immaginano separati, e in tale stato essi, o almeno uno di essi, cioè il ricevente, ancora non esiste. Egli è perciò appunto, che convien ricorrere ad un terzo ente, che ad un tempo stesso che fa esistere i due principii, li mette

Digitized by Google

ancora fra loro in comunicazione: l'uno non può trovar certamente l'altro perchè non lo sente; e perciò appunto è necessario che una terza forza sia quella che li congiunge; e poichè il congiungerli è lo stesso che porli in essere, perciò questa terza forza è quella che li pone in essere, che dà loro l'esistenza.

Ma le altre interrogazioni non provocano la stessa risposta; perocchè suppongono che i due principii si sieno già trovati e congiunti, o per dir meglio l'azione di uno si sia manifestata nell'altro principio. Perocchè, le cose stando così, non ripugna che l'azione di uno appartenga al sentimento dell'altro, ed anzi questo ci è dato dall'esperienza; come neppure ripugna che la stessa azione appartenga ancora al sentimento del principio agente, e che gli appartenga altresì la passione dell'altro. Nè ciò confonde i due sentimenti; nè tampoco si può dire che sentano la stessa cosa, perchè l'uno sente l'azione come straniera, l'altro sente l'azione come propria. Si dirà che in tal caso tuttavia i due principii senzienti sentano qualche cosa d'identico, benchè lo sentano in un modo diverso. E questo non si può negare, formando ciò appunto il loro congiungimento. Ma ne viene forse da ciò, che l'azione non sia sentimento? No certamente; perocchè se l'azione si considera nel suo principio proprio, ella è termine proprio di questo principio operante, e però ella è lui stesso identico, è dunque sentimento-principio. Rimane dunque che l'azione apparisca diversa dal sentimento solo in quant'è nel principio straniero, a cui ella è straniera. Rispetto a questo principio che la riceve, certo ella cessa di essere sentimento, e mantiene soltanto il concetto di azione. Perocchè il principio che la riceve non prova quel sentimento a cui l'azione appartiene, e perciò non la sente come azione sentimento; ma unicamente come termine straniero del suo sentimento, il che è quanto dire come divisa dal sentimento proprio di essa azione. Quindi è che il concetto dell'azione staccata dal sentimento, oltre formarsi per mezzo dell'astrazione, si trae anche da un fatto sperimentale, nel quale l'azione è data divisa dal sentimento suo proprio, in tale stato è data nel nostro sentimento; e questo

Digitized by Google

stato di lei è ciò che la costituisce termine straniero al sentimento nostro. Quindi l'azione così concepita è un' entità *risultante*, non primitiva; è un'entità che si produce nel sentimento dall'affronto di due enti sensitivi. Così, lo dirò di bel nuovo, rimane giustificato il senso comune che ammette delle azioni che non sono sentimento, benchè per via di sentimento si conoscano; e perciò noi abbiamo definita la realità: « un sentimento, o ciò che opera nel sentimento ».

Veduto come si distingue il concetto d'azione dal concetto di sentimento, dobbiamo vedere come si distingua il concetto di essere dal sentimento medesimo. Il concetto di essere è il medesimo che il concetto di primo atto; e il primo atto è assoluto o relativo. Il primo atto assoluto è quello che è primo assolutamente cioè universalmente, di maniera che non se ne possa pensare un altro avanti di lui. Noi abbiamo veduto, e vedremo ancor meglio, che questo primo atto esiste identico nei tre modi categorici.

Il primo atto relativo è quello che è primo nella sfera di un sentimento limitato, di limitazione ontologica, cioè tale che lo costituisce separandolo da ogni altro.

Or si domanda se il concetto di atto primo, o sia di essere, diversifichi dal concetto di sentimento, di maniera che un ente possa essere non sentimento?

Rispondesi, che in quanto all'essere assoluto, appunto perchè identico nelle tre forme reale, ideale, e morale, il concetto di essere o di atto primo è sotto ogni forma sentimento, ma non nello stesso modo, poichè nella forma reale è sentimento-principio, nella forma ideale è sentimento termine-medio, e nella forma morale è sentimento termine-ultimo.

Ma l'ideale comunicato per natura alle intelligenze finite è solamente termine del sentimento, e non sentimento egli stesso; perchè egli è termine straniero, e il sentimento proprio a cui egli appartiene, che è il reale infinito, rimane incomunicato e nascosto. Quindi anche l'ideale, rispetto alle menti che per natura lo intuiscono, nello stato in cui lo intuiscono, è un'entità

Digitized by Google

risultante, che domanda tuttavia, per essere spiegata, un ente infinito primitivo.

Rispetto poi agli esseri relativi, la dottrina che abbiam dato poco sopra dell'azione spiana la via a sciogliere la questione. Perocchè essendoci data in natura un'*azione* che non è sentimento rispetto a noi, perchè il sentimento suo proprio ci rimane incomunicato e nascosto; perciò egli deve accadere ed accade, che movendo da tali azioni l'intendimento nostro si formi il concetto di esseri privi affatto di sentimento. Perocchè data a noi l'azione non sensitiva, l'intendimento nostro considera necessariamente o lei stessa come prima azione, primo atto, è però come ente insensitivo; ovvero ascende da essa a trovare un'azione prima, un primo atto che sia l'ente a cui ella appartiene, per quella legge dialettica ed ontologica per la quale la mente è sospinta sempre a pensare il primo atto, cioè l'ente come oggetto necessario del pensiero (*Psicologia* P. II, L. IV, C. VII). E così è che il pensiero comune giustamente concepisce una materia insensitiva, e in generale degli enti che non sono sentimento.

Ma l'ontologo, mediante le meditazioni che abbiamo esposte, viene ad accorgersi che gli esseri insensitivi sono propriamente entità risultanti e relative di secondo grado, non veri enti primitivi relativi di primo grado; e questo vero gli bisogna tenere continuamente presente per non traviare nelle sue difficili speculazioni.

CAPO XXXIX.

IL PRINCIPIO ONTOLOGICO CHE L'ENTE DEVE ESSER UNO, APPLICATO ALL'ENTE REALE.

ART. I.

Se l'essere un ente composto di principio e di termine s'opponga all'unità ontologica di ente.

Or qui ci si offre una difficoltà. Uno de' caratteri dell'ente vedemmo esser quello dell'unità. Se l'ente dunque deve esser uno, come accade egli, che risulti sovente da un principio e da un termine?

Digitized by Google

A fine di trovare una risposta soddisfacente a questa difficoltà, si ponga attenzione che il solo termine non può giammai costituire un ente, benchè possa costituire una sostanza (Cap. XX) relativa all'appercezione umana (o di altro percipiente); che d'altra parte il *principio* reale ha natura di soggetto, e però di ente soggettivo, che è in fine quanto dire di ente reale. Ora ogni principio reale è soggettivo e semplice ed uno: quindi la semplicità e l'unità dell'ente reale risiede nella semplicità e unità del principio reale soggettivo (1).

Ma si dirà: il termine adunque non entra egli per nulla nella composizione dell'ente? — Si distingna il *termine straniero*, e il *termine proprio* dell'ente. Il termine straniero non è più che un eccitatore e anche suscitatore del principio, come ci attesta l'osservazione de' corpi e dell'idea, che sono termini stranieri, sono, dirò così, per parlare all'antica, « cause delle sue forme »; ma tali termini non si confondono punto col principio, questo rimane l'unico soggetto suscitato: e il soggetto, che è uno e incomunicabile, è il solo ente reale, benchè questo ente reale tenga una *essenziale* relazione di passività, o di recettività da cosa straniera. La moltiplicità dunque rimane fuori dell'ente, rimane nel termine che non è ente; l'unità e la semplicità è nel principio, che propriamente è ente. Che gli enti sieno stipati, che l'uno s'appoggi, per così dire, all'altro, che l'uno dall'altro dipenda nella sua costituzione; questo non toglie la semplicità e l'unità di ciascuno.

Il *termine proprio* all'incontro non è che l'ultimo atto dell'ente, e, per così dire, la punta dell'atto. Noi non abbiamo esperienza di alcun ente, il cui ultimo atto non abbia bisogno d'un termine straniero; e questa è prova ontologica, che tutto l'universo a noi percettibile non è per sè, ma per altro.

---

(1) In quanto all'ente oggettivo, egli è per sè semplicissimo ed uno, e la moltiplicità de' concetti che in lui si intuiscono dalla mente dipende dalla moltiplicità degli enti reali, a' quali egli ha relazione per virtù della mente, che li vede a quello uniti, come fu detto.

Digitized by Google

Tutti gli enti a noi cogniti finiscono adunque col loro atto in termini che non sono dessi. Ma non ripugna il pensare un ente, il quale avesse tali termini, i quali fossero desso. E questo è quello che indubitatamente avviene nell'essere Divino. Imperocchè quest'essere forz'è che abbia in sè tutte le entità, tutto ciò che è assolutamente ente, e però egli deve contenere i tre modi categorici, essere ad un tempo reale, ideale, e morale: forz'è che il reale sia infinito e contenga gli altri due modi, e così si dica dell'ideale, e del morale; di guisa che l'ente reale sia desso, e l'ente ideale sia desso, e l'ente morale sia desso sì fattamente, che egli sia identico ne' tre modi. Così il termine medio e il termine ultimo in un tale essere è un ente identico col principio.

Per altro egli è evidente che l'ente che ha un termine suo proprio, sarebbe semplice ed uno, appunto per la perfetta identità che passerebbe fra l'ente principio e l'ente termine, perocchè sarebbe uno stesso ente principio ad un tempo e termine; la distinzione sarebbe ne' modi di essere, e non nell'essere stesso: la divisione si farebbe nell'astrazione, ma non nello stesso ente.

Art. II.

Se lo spazio, ente-termine, s'opponga al principio ontologico dell'unità dell'ente.

Qui producono una grave difficoltà lo spazio ed il corpo. Abbiamo detto che questi sono enti-termini, che sono termini stranieri all'anima umana, che dunque devono avere un principio fuori dell'anima, di cui sieno termini proprii. Ma se vi hanno dei principii di cui sieno termini proprii, seguita che tali termini sieno enti identici coi loro principii. In tal caso l'estensione dello spazio e del corpo apparterrebbe ai loro proprii principii, e così vi avrebbero principii estesi. In fatti, come in tutti i punti assegnabili d'un esteso sentito è il principio senziente, così vi dovrebbe essere il principio di cui l'estensione fosse il termine proprio. Ma questo sembra opporsi all'unità ed alla semplicità dell'ente.

Digitized by Google

Conviene, per andare incontro a questa difficoltà, che prima di tutto si consideri che lo spazio puro, la pura estensione è così semplice, che non ha parti realmente distinte; e che le parti che noi tracciamo in esso non sono che *relazioni* da noi apprese fra i corpi veri o fantastici (oppure le dimensioni astratte dei corpi che non hanno luogo che nel nostro pensiero astraente) e lo spazio stesso. Le parti dunque dell'estensione sono un prodotto risultante dal sintesismo fra lo spazio, e il corpo, che giace nel nostro senso e nel nostro pensiero ordinario ed imperfetto: quindi si tratta di parti fenomenali, benchè di fenomeno stabile e trascendente i fenomeni ordinari, di fenomeni che appariscono costantemente nel nostro senso e nel nostro pensiero imperfetto; e si noti bene, che tali parti sono vere in quanto sono apparenti per l'unione di più entità nel nostro senso e nel nostro pensiero, e sono nulla fuori di questa unione. Perocchè bisogna sempre distinguere l'*esistenza sintetica* che hanno gli enti nel nostro senso e nel nostro pensiero sintesizzante; dall'*esistenza analitica* che hanno nel pensiero analizzante; e finalmente dall'esistenza che possono avere in se stessi, cioè indipendentemente dal nostro proprio pensiero. L'esistenza degli enti in se stessi non si può attribuire se non a quelli enti che hanno un sè, una coscienza, o averla possono, e però hanno essi medesimi un pensiero. Questi enti in sè hanno indubitatamente l'unità e la semplicità ontologica più perfetta. Ora le parti che noi assegniamo nello spazio non hanno esistenza in sè, ma hanno esistenza nel nostro senso per la sintesi che ci cade fra lo spazio e il corpo vero od immaginario, hanno esistenza nel nostro pensiero per l'appercezione o immaginazione intellettiva di tale sintesi. La qual sintesi che cade nel senso viene poi mutata e modificata dai movimenti de' corpi, restando l'altro componente di essa, cioè lo spazio, sempre immoto. Viene ancora tale sintesi del senso a cessare colla morte dell'uomo, colla quale rimane sottratto al principio senziente ogni corpo, rimanendogli il solo spazio

Digitized by Google

puro * (1). Ma quando anche ella esiste nel senso, il *pensiero astraente* la discioglie, e allora lo spazio ed il corpo si pensano da noi come enti elementari.

È ancora da notarsi che all'unità dell'ente non pregiudica la moltiplicità del corpo, se si pone, come noi facciamo, che ciascun elemento della materia sia stabile e continuo, e però formi un ente distinto da ogni altro elemento, e che quindi i corpi, in quanto sono puramente un aggregato di tali elementi, non abbiano altra unità che apparente * (2). Che vi siano più enti, non ripugna alla semplicità e all'unità di ciascuno.

Tutta la difficoltà dunque si riduce all'*estensione*: cioè a dimandare come l'estensione possa essere termine proprio di un principio semplice.

Io so di non essere l'estensione: so ancora che l'estensione è nel mio proprio sentimento, perocchè se non vi fosse io non la sentirei, nè conoscerei. Questo mi assicura che l'estensione è nel mio principio senziente, ma non è prodotta da lui: egli la riceve altronde, e rispetto a lei è come passivo. Dunque vi è un principio, che opera nel mio sentimento e vi fa apparire l'estensione. Posteriormente altri principj operano nel mio sentimento, e nella scena dell'estensione stessa fanno comparire i corpi. In questo fatto, quello che vi ha di certo si è che appariscono due principii, in mezzo dei quali stanno l'estensione ed i corpi. L'uno di questi principj, cioè l'anima, rispetto all'estensione dei corpi è ricevente e passivo; l'altro, rispetto all'estensione ed ai corpi, è producente ed attivo. Questo principio attivo opera sull'altro passivo, cioè sull'anima; ma l'effetto di questa operazione non è tale, che faccia sentire lo stesso principio operante quale egli è, nel qual caso si sentirebbe come principio; ma altro non fa

---

* (1) Qui si parla di quel che naturalmente avverrebbe all'uomo, fatta astrazione da ciò che avviene per forze soprannaturali, di che l'autore parla altrove, e specialmente nella *Teodicea* e nell'*Antropologia soprannaturale*.

* (2) All'*unità* detta *apparente* dall'Autore par che qui si possa dare il significato di *unità imperfetta*, secondo l'opinione da lui manifestata su tale argomento nell'*Antropologia* e nella *Psicologia*.

Digitized by Google

che lasciare nell'anima per effetto lo spazio ed il corpo sentito. Quindi lo spazio ed il corpo debbon essere entità non primitive, ma risultanti da principii stranieri che agiscono in sull'anima, effetti che non adeguano la natura del principio operante, perchè avendo la natura di termini non sono atti a rappresentare lui come principio. L'esperienza ci mostra che un ente può operare in un altro ente sensitivo ed intellettivo in due modi: o producendo in lui un effetto che non è atto a far conoscere la natura dell'ente operante, il che nasce perchè l'azione non è piena e sostanziale; ovvero un effetto che rappresenta a pieno e fa conoscere la natura dell'ente operante, il che nasce quando l'operante opera colla propria natura e sostanza nell'altro ente, non con qualche sua facoltà e con un atto accidentale.

Così gli effetti che il sole produce nel regno vegetabile non sono atti a rappresentarci e farci conoscere il sole (1): e di questa maniera di effetti, o, per dir meglio, di produzioni è lo spazio puro, e lo spazio pieno ossia occupato da' corpi.

Ma conviene spingere ancora più avanti la soluzione della difficoltà, ponendo somma attenzione alla natura dello spazio sinonimo di estensione continua. Noi abbiamo detto già altrove che il continuo non può esistere che nel semplice, essendo il principio semplice quello che può trovarsi identicamente presente a tutti i punti assegnabili di un continuo. Nè 'l continuo sarebbe continuo se tutti i punti assegnabili in esso non avessero una contemporanea attualità, e non vi avesse qualche cosa di identico, in relazione a cui attualmente e simultaneamente esistessero. Questo fatto non solo ci dimostra, che il continuo non ha altra esistenza che nel senso e che perciò è un fenomeno permanente e trascendentale (da non confondersi coi fenomeni fuggitivi), che quindi è un *ente risultante* e relativo, non un ente primitivo ed assoluto; ma ci dimostra oltracciò, che il principio senziente contribuisce del proprio a produrre la continuità dello spazio, il quale non potrebbe essere continuo

---

(1) Vedi *N. Saggio*, Sez. VI, P. III, C. V.

Digitized by Google

se egli non gli desse della propria semplicità ed unità. Di qui si trae la conseguenza che lo spazio, sia puro, o sia quello di cui si rivestono i corpi, dee scomporsi quasi in due elementi, l'uno dei quali si è la continuità apparente al senso, l'altro quella virtù che eccita il senso ad attuare in se stesso la detta continuità. Infatti nel concetto semplice di principio senziente non si racchiude la continuità dello spazio, conviene adunque che vi abbia una ragione, per la quale il sentimento si espanda nella continuità dello spazio; e questa ragione è appunto quella virtù o potenza straniera che agendo nel principio sensitivo suscita in lui il fenomeno trascendente della continuità. Così lo spazio continuo in parte è termine straniero, in quanto accusa la virtù che lo suscita nel sentimento; in parte è termine proprio, in quanto il principio sensitivo suscitato lo produce come fenomeno sentimentale proprio della sua natura. Lo produce, ma come l'ente passivo produce in sè la passione, giacchè la passione è nell'ente passivo, è di lui modificazione, quindi anche produzione in quel senso che il subbietto delle proprie modificazioni ne è medesimamente la causa prossima, ma non la causa prima; e questa causa prima non è lui, ma un altro agente in lui (1).

Divisa così la continuità dello spazio dalla virtù che la suscita nel nostro principio sensitivo, questa virtù può essere inestesa altrettanto quanto il nostro principio sensitivo, anzi è forza che ella sia tale. Ed essendo tale, noi abbiamo due principii semplici, l'uno agente e l'altro paziente, dalla cui azione risulta in quest'ultimo il fenomeno della continuità, quale estremità, cima o termine proprio dell'atto passivo di lui. Dico poi, che l'agente forz'è che sia inesteso; poichè se fosse esteso tornerebbe in campo lo spazio, il quale ha natura di termine e non di principio agente, ed è quello che si tratta di spiegare. Ma posciachè dove è il passivo ivi è l'attivo, come in ogni punto assegnabile dello spazio è presente il principio sensitivo come passivo,

(1) V. *N. Saggio*, Sez. V, P. V. C. 1, Art. III.

Digitized by Google

così forz'è che sia presente altresì la virtù agente come principio attivo. Di che si deduce, che quel principio straniero che agendo nel nostro principio sensitivo vi suscita il sentimento attuale del continuo, deve anch'egli terminare la sua azione simultaneamente in tutti i punti dell'estensione; e perciò la continuità di questa essere ancora termine suo proprio attivo. Ma nello stesso tempo che apparisce la necessità che il principio attivo termini la sua azione in tutti i punti dello spazio sentito; non è però necessario che a lui comparisca lo spazio quello stesso che a noi; perocchè a noi lo spazio apparisce come una estensione del nostro stesso sentimento, un modo di lui passivo, e tale non è rispetto al principio agente. Quale adunque a lui apparisca non lo sappiamo, non avendone noi l'esperienza; ma sappiam solo che l'azione di lui termina in tutti i punti di quello spazio che apparisce a noi. Questa maniera di esprimerci è relativa a noi, allo spazio quale in noi si manifesta, è relativa all'effetto: al di là di questo effetto non si stende la nostra veduta. In questo senso adunque lo spazio continuo, in quanto è continuo, è termine proprio di due principii, dell'uno è termine passivo, dell'altro è termine attivo. Ma la virtù che si manifesta nello spazio rispetto al principio nostro sensitivo è termine straniero.

Così la natura dell'estensione niente pregiudica al principio ontologico che esige l'unità e la semplicità dell'ente, il qual principio non ha pieno valore se non per gli enti completi; e per gli enti incompleti, fenomenali, risultanti, relativi, che non raggiungono l'intera nozione di enti, vale solamente in quella parte e sotto quel rispetto in cui sono enti, e non in quella parte e sotto quel rispetto nel quale vien loro meno la nozione di enti.

CAPO XL.

DELLE DUE MANIERE DI ENTI RELATIVI.

L'ente relativo può egli essere un ente *completo?* — A rigore della parola non può essere: non è ente veramente completo se non l'assoluto.

Digitized by Google

Tuttavia si dicono *relativamente completi* quelli enti, che sono suscettivi di coscienza, i quali sono in se stessi (1) e virtualmente a se stessi; onde relativamente a sè sono completi; perchè essi non sentono bisogno, per essere, che di se stessi. E questo loro esser completo deriva dal partecipare che essi fanno dell'essere assoluto, perchè avendo l'intelligenza hanno per termine naturale l'*essere* sotto la forma d'idea.

Ma oltre questi enti ve n' hanno di quelli che sono anche relativamente incompleti, e sono quelli, i quali non sono in sè, nè a sè, non hanno veruna relazione seco stessi, perchè non hanno sentimento proprio, e quindi non possono avere un SÈ, ma la loro esistenza è interamente relativa ai primi dotati di un sentimento proprio intellettivo che sono in sè. Tali sono appunto lo spazio, la materia, i corpi.

Gli enti relativi dunque si dividono in due grandi classi: 1° in quelli che hanno un' esistenza relativa a sè; 2° in quelli che hanno solamente un'esistenza relativa ad altri, cioè a que' primi. I primi pertanto hanno una relatività di primo grado solamente, ma i secondi hanno una relatività di secondo grado, sono relativi ai relativi.

Sarebbe un interpretare assai malamente il comune sentire degli uomini l'asserire, che gli uomini contribuiscono anche allo spazio ed a' corpi un'esistenza *a parte sui*. Quello che è vero solamente si è che l'uomo ha una naturale inclinazione d'attribuire alle cose diverse da sè un'esistenza simile alla sua subbiettiva (2). Egli ha ben anco di ciò fare una cotale necessità dialettica, perocchè non può concepire un ente, senza attribuirgli un' esistenza subbiettiva.

Ma questa *necessità* è appunto *soltanto dialettica*, cioè è una necessità che egli ha di così supporre ogni ente qual condi-

---

(1) La *Psicologia* (Vol. I, nn. 79, 80) dimostra che per natura esiste nell'intelligente un *sentimento proprio*, che è il rudimento dell'Io.

(2) Questa inclinazione verrà da noi analizzata più compiutamente nella *Pedagogia*.

Digitized by Google

zione necessaria a concepirlo (1). Ma queste *necessità dialettiche*, egli stesso sa, che non provano la verità di ciò che pongono, ma sono mere *supposizioni*, mere aggiunte provvisorie per arrivare a concepire gli enti; le quali aggiunte l'uomo stesso le abbandona tostochè si pone a ragionare sugli enti già concepiti. Quindi è che non v' ha neppure un uomo solo, il quale interrogato direttamente se una pietra senta o pensi, non risponda negativamente, il che è quanto negare alla materia l'esistenza soggettiva.

La prima classe adunque di enti relativi ha non solo un'*esistenza oggettiva*, ma ben anco un' *esistenza soggettiva;* la seconda classe ha un'esistenza *oggettiva*, ma non *soggettiva*.

La prima classe contiene gli *enti primitivi*, nell'ordine della relatività, la seconda classe contiene gli *enti risultanti* dalla connessione, e dal sintesismo degli enti primitivi fra loro; come abbiamo veduto nell'esempio dello spazio, dei corpi e della materia, la cui genesi fu da noi svolta nel capo precedente.

CAPO XLI.

DELLA DIFFERENZA PRINCIPALE FRA L'ENTE COMPLETO ASSOLUTAMENTE, E L'ENTE COMPLETO RELATIVAMENTE.

La principale differenza poi che si può notare, investigando la lor naturale costituzione, fra l'ente completo assolutamente, e l'ente completo relativamente, si è che l'ente completo assolutamente ha un'esistenza oggettiva sua propria, laddove l'ente completo relativamente ha un'esistenza oggettiva partecipata; e ciò perchè l'essere ideale è termine proprio del primo, principio straniero del secondo.

(1) La *necessità dialettica* obbliga l'uomo che vuol concepire qualche cosa di dare a questo qualche cosa tutto ciò che è necessario acciocchè sia ente, e questa necessità viene dal « principio di cognizione », che dice: « solo l'ente è concepibile » (*Psicologia*, Vol. II, n. 1326. sgg.) Dopo di ciò viene il *pensiero astraente*, che spoglia il concepito di tutto ciò che vi fu aggiunto dalla percezione e concezione indebitamente per una *sintesi ipotetica* e provvisoria.

Sotto il quale aspetto, gli enti si possono distribuire in tre classi che sono:

I. Ente *completo assoluto*, il quale ha un'*esistenza oggettiva propria*, e così parimente una *propria esistenza soggettiva;*

II. Ente *completo relativo*, il quale ha un'*esistenza oggettiva partecipata* e non propria, ed un'*esistenza soggettiva propria.*

III. Ente incompleto relativo, il quale ha un'*esistenza oggettiva partecipata*, e niuna esistenza soggettiva.

CAPO XLII.

DELLE DIVERSE MANIERE DI UNITÀ ONTOLOGICA.

Ma torniamo al carattere dell'*unità*, che deve aver l'ente per legge ontologica, senza il qual carattere non sarebbe concepibile e però non sarebbe ente. Noi dobbiamo indicare le diverse maniere d'*unità*, di cui l'ente è fornito, perchè tutti gli enti hanno unità, ma non tutti hanno l'unità medesima. Questa investigazione conduce a vedere che l'unità ontologica è tale, che non esclude ogni moltiplicità, e quindi a conciliare la moltiplicità coll'unità ontologica.

In fatti, la prima maniera di unità che ci si presenta al pensiero è quella che essendo semplicissima esclude ogni moltiplicità. Or questa specie di unità non si riscontra negli *enti completi*, nè tampoco negl'*incompleti;* ma tutt'al più negli astratti, che non sono propriamente enti, ma piuttosto entità divise ipoteticamente col pensiero dal resto che hanno congiunto. Si può dunque per astrazione pensare l'*uno* scevro da ogni *altro;* e lo si fa ogni qualvolta si pone appunto questa condizione al pensiero, di fermarsi nell'*uno*, o in *una entità*, rimosso dalla considerazione di essa tutto il resto, fin anco tutte le relazioni sue col resto. Questa maniera di *unità astratta*, o di *uno astratto*, si può chiamare acconciamente *elementare*, perocchè non può rappresentare che un *elemento*, non mai un ente.

Ad essa si può ridurre

1° l'unità di numero, l'*uno* — questo involge una relazione colla serie de' numeri, ma l'astrazione ne prescinde;

Digitized by Google

2° l'unità di *punto matematico* — questo involge del pari una relazione coll'estensione lineare, ma l'astrazione può ancor lasciarla da parte;

3° l'*unità dell'estensione illimitata* — questa involge una doppia relazione col principio senziente, e col principio attivo che la produce, ma di nuovo l'astrazione la può escludere;

4° l'*unità dei singoli atti, delle singole potenze, dei singoli abiti* ecc. — questa involge relazione coll'agente, lasciata pure da parte per astrazione;

5° l'*unità della qualità* — questa involge relazione col subbietto, ancora abbandonata dall'astrazione;

6° l'*unità della relazione, e dell'abitudine* — questa involge relazione co' termini delle relazioni, che può del pari rimanere inconsiderata per opera dell'astrazione;

7° l'*unità dell'essere ideale* — questa involge relazione cogli altri due modi di essere, dei quali il pensiero intuente od astraente si libera.

Ed altre unità consimili possono enumerarsi, essendo esse altrettante specie, quante sono le specie possibili degli elementi costitutivi di un ente.

In generale tutti gli elementi inchiudono relazioni col tutto, e perciò ogni *unità elementare* involge una pluralità per via delle sue relazioni.

Questa *unità elementare* non è l'*unità ontologica*, che anzi a niun ente può competere quella unità, che solo agli elementi dell'ente appartiene. Conviene adunque che noi cerchiamo un'altra maniera d'unità, la quale colla moltiplicità si compone; e per agevolarcene la ricerca, investighiamo quali sieno le *pluralità* che non distruggono l'ontologica unità.

In primo luogo, il *termine proprio* dell'ente non toglie l'unità sua propria, quantunque si distingua dal principio. Perocchè « il *termine proprio* è quello in cui trovasi l'ente identico che è nel *principio* »; onde in questo caso il *principio* ed il *termine* sono distinti come due modi, nei quali il medesimo ente è.

Digitized by Google

Laonde si può stabilire in generale, che se un ente è identico in più modi, la pluralità dei modi non nuoce punto all'unità dell'ente.

Or venendo più da vicino a considerare quelle diverse maniere di pluralità che non tolgono punto l'unità ontologica, noi possiamo enumerare le seguenti:

I. L'essere *assoluto* è nei tre modi categorici: in ciascuno è identico e intero — quindi la pluralità dei modi categorici, in cui l'ente è identico, non toglie la sua unità.

II. Gli esseri *relativi completi* considerati nella loro esistenza soggettiva hanno dei termini stranieri: questi termini stranieri sono cause prossime della loro forma, o della loro attualità: ma essi stessi, appunto perchè stranieri, non entrano in composizione con quell'ente che in essi termina — quindi la pluralità che nasce dalla relazione essenziale che ha un ente col suo termine straniero non pregiudica all'unità ontologica.

Di più questi termini possono esser moltiplici, possono anche avere una moltiplicità in se stessi, come si dirà tosto, e tuttavia, per la stessa ragione, l'unità ontologica non patisce alcun difetto.

I termini stranieri degli enti relativi completi, nella loro esistenza soggettiva, sono l'*essere ideale*, termine categorico; e lo spazio, il corpo, la materia. Da questi termini viene l'attualità dell'ente sensitivo, e dell'ente razionale: questi enti adunque per avere tali termini non perdono la loro unità ontologica.

III.° In quanto all'*esistenza oggettiva* degli enti, essa giace nell'essere ideale: ora questo non toglie l'unità ontologica per le seguenti ragioni:

1° Se si parla dell'*essere assoluto*, l'essere ideale è termine suo proprio, e perciò, come abbiam detto, egli non può distruggere l'unità dell'ente; perchè questo è identico nei due modi d'esistere, il soggettivo e l'oggettivo;

2° Se si parla degli *enti relativi* completi, ovvero incompleti, la loro esistenza oggettiva è nella mente; e noi abbiamo veduto che nella mente l'ente ideale e il realizzato è identico

Digitized by Google

(*Sistema Filosofico*, n. 23 sgg.) Di più la mente non fa intervenire in essi l'idea, se non per la necessità dialettica di concepirli; ma la mente stessa poi con una riflessione li spoglia dell'idealità aggiunta, e così trova la loro essenza unicamente reale, la quale o è soggettiva, o ha relazione con un soggetto; la qual relazione è un fonte del seguente quarto genere di pluralità, nè pur essa nocevole all'unità ontologica.

IV. Gli enti relativi incompleti che hanno un secondo grado di relazione, e che abbiamo chiamati anche *risultanti*, o *termini risultanti*, fra i quali collocammo lo spazio, il corpo e la materia, oltre la moltiplicità oggettiva, di cui come dicemmo vengono spogliati tosto dalla riflessione, hanno una moltiplicità relativa al soggetto o principio a cui sono termine, la quale è reale, benchè essi non sieno *soggetti*.

Questa pluralità è

1° Solamente potenziale nello spazio. Ora la moltiplicità potenziale, non essendo potenzialità in atto, non distrugge l'unità ontologica; ma solo esige di esser termine ad un principio semplice, che perciò si rende ente completo:

2° È attuale nelle aggregazioni corporee. Ma ogni aggregazione corporea, non è più che aggregato di più enti termini, che agiscono fra di loro. Ora la moltiplicità di enti termini niun danno fa all'unità ontologica propria di ciascheduno:

3° Finalmente, se questi aggregati si considerano come termini immediati del *principio semplice*, essi divengono organi del corpo vivente — E questa è *pluralità organica*, appartenente al termine in relazione col principio; la quale per ciò stesso non pregiudica all'unità dell'ente principio, o dell'ente completo.

La parola *organismo* viene talora da noi, ad imitazione di altri filosofi, adoperata a significare in generale ogni moltiplicità discernibile in un ente, la quale non faccia perdere a lui la sua unità ontologica.

Ma il significato primo e proprio della parola è quello che s'applica al corpo organato vivente.

L'unità organica, ossia l'organismo, nell'uno, e nell'altro

Digitized by Google

significato dà luogo alle diverse distinzioni delle parti od elementi componenti un ente, che facevano le scuole, e ad altre che si possono aggiungere. Quindi *parti categoriche*, *parti essenziali*, *parti integrali, materiali o quantitative*, *accidentali* ecc. (1); e, pigliando la relazione dal soggetto anzichè dal suo termine, *parti subbiettive, formali, potenziali* ecc. sono distinzioni che vanno osservate ed accuratamente definite, e che pur non pregiudicano all'unità e semplicità propria dell'ente.

Or, parlando solamente dell'organismo corporeo vivente, si consideri che il sentimento uno e semplice nel suo principio è quello che abbraccia più termini, e così li lega, e produce la loro moltiplicità, e diversità. In fatti, se noi consideriamo il termine organico astraendo dal principio senziente, noi troviamo che egli non è uno, ma più enti-termini, l'uno de' quali è straniero all'altro, nè ha in sè relazione cogli altri, onde non è in essi *pluralità*, *moltiplicità*, il che suppone che si prendano tutti insieme; ma bensì v' ha in essi un fondamento alla pluralità e moltiplicità, perchè l'uno è replicato: e il senso è quello che li prende tutti insieme e così dà loro pluralità, e moltiplicità, quasi qualità del loro insieme. E così dicasi della loro *diversità*, sentendo il senso diversamente l'uno dall'altro, ed accogliendo in sè questa *relazione reale*, che diversità o realità si dice. La quale *relazione reale* diviene *relazione ideale* e conosciuta soltanto nell'intelligenza; ed allora propriamente le conviene il nome di *relazione*, che esprime un atto di riferire l'un diverso all'altro, il quale atto è essenzialmente intellettivo.

Del rimanente questa diversità è del tutto relativa al senso il quale ce l'attesta, di maniera che come trattasi sempre di *ente relativo*, così trattasi pure di *diversità relativa*. — Si dirà:

---

(1) Le parti accidentali sono gli *organi separabili*, senza che si distrugga l'identità e nè pure l'integrità del tutto: certi altri organi si possono separare solo col sentimento; certi altri col solo pensiero; certi finalmente neppure col pensiero, o solo col pensiero astraente-ipotetico, che talora produce una cognizione che racchiude virtualmente l'assurdo.

Digitized by Google

dunque fuori del senso nel termine straniero questa diversità ci potrebbe non essere? Non vogliamo dir questo: anzi perchè il corpo è un termine straniero, noi riponiamo il fondamento della moltiplicità e della diversità nel termine stesso. E questo termine suppone un principio a lui proprio che è l'agente, come il nostro senso è il paziente. Ora essendo a noi nascosta la natura di questo principio proprio, consegue che noi non sappiamo in che modo questo principio straniero produca que' più termini, e se egli è un solo principio, forz'è che in lui vi abbia la pluralità del termine, come quello che essendo semplice, la può accogliere in sè medesimo.

CAPO XLIII.

DELL'INTIMA COSTRUZIONE DELL'ENTE COMPLETO RELATIVO.

Tutte le grandi questioni ontologiche si rappresentarono alle menti di quelli che incominciarono a filosofare in Italia prima di Platone: questi e il suo discepolo Aristotele trovandole già intavolate, vi lavorarono intorno a fine di perfezionarne lo scioglimento.

Queste grandi questioni si riducono a due; la prima è quella astrattissima che si volge intorno la pura *essenza* dell'essere che nell'idea si contempla; la seconda è quella che tratta della costruzione *dell'essere*, e questa discende all'essere reale; perchè solamente per la presenza dell'essere reale, come abbiamo osservato, la mente può conoscere come l'ente è intimamente costituito: gli organi ontologici dell'essere solamente nell'essere reale incominciano, e si conoscono quando questo per mezzo dell'ideale si concepisce e perscruta.

Noi abbiamo accennata la triplice soluzione data alla questione dell'essenza dell'essere « se l'essere sia uno o più ». I primissimi pensatori non ci pensarono, e ricevettero dal pensar comune degli uomini la soluzione che « l'ente è più » o per dir meglio che « gli enti sono più »: il dogma o più tosto il pregiudizio di costoro fu espresso dai posteriori col τὰ πολλά.

Digitized by Google

Il discepolo di Senofonte, Parmenide vedendo che l'unità era essenziale all'essere, e che l'essere è una semplicissima essenza, insorse contro quel pregiudizio, e diede una soluzione direttamente opposta, che fu espressa nella formola ἓν τὰ πάντα. Platone tolse a conciliare l'unità colla moltiplicità, e ne uscì la formola ἓν καὶ πολλά.

Fu forse Anassagora il primo che entrò coll'altezza del suo pensiero nella seconda questione, e sentenziò che l'ente non potea essere costituito senza la mente. Vide forse questo gran uomo, che senza la mente l'ente si annullava, diveniva un assurdo, e però scrivea ὡς ἄρα νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος (1).

Noi ci proponiamo in questo capitolo d'entrare in questa seconda questione dell'ontologia, e ne riuscirà forse un commentario a quella soluzione data da Anassagora con sì brevi parole, che Socrate se ne lagnava (2), perchè avendola tosto abbandonata, era rimasta nei suoi scritti sterile, nè io credo si possa dire con sicurezza s'egli stesso che la pronunciò la intendesse per quello che valer poteva.

Noi vogliamo adunque dimostrare, che vi deve essere un'intelligenza non già per la necessità di spiegare i vestigi di una causa intelligente che si manifestano nel creato, il quale argomento ad altra scienza appartiene; ma perchè senza un'intelligenza l'ente non sarebbe costituito, e però non vi potrebbe essere alcun ente; la quale è necessità ontologica. L'ente infatti è per sè necessario; perocchè quello che è per essenza, non può non essere. Dunque è pure necessario tutto ciò che ha natura di condizione o di elemento costitutivo dell'ente. Se dunque si prova che l'ente non si potrebbe concepire, diverrebbe un assurdo, una contraddizione, qualora non vi avesse intelligenza,

(1) « La mente essere causa di tutti gli ornamenti e di tutte le cose ». Appresso Platone, nel Fedone; e nel Filebo (p. 28), ove dice, che « la mente è a noi regina del cielo e della terra » — allude del pari alla sentenza di Anassagora.

(2) In Phaed.

con ciò sarà provata la necessità ontologica di questa, sarà provato che se vi è ente vi è pur intelligenza.

Per avviarci a questa dimostrazione, rammentiamo ciò che fu già dimostrato, che l'ente termine non può stare da se solo senza il principio a cui essenzialmente si riferisce, e quindi che il sentito corporeo non può stare senza il principio senziente, nel quale come in sua sede dimora. Da questo viene immediatamente la conseguenza, che il pensare che non vi avesse nell'universo se non materia e corpi è un pensare assurdo e seco medesimo ripugnante, perocchè quando si dice materia e corpi si dice termini, e quando si dice termini si dice relazione con un principio, e così si afferma implicitamente il principio. Quando poi si dice che non vi hanno se non corpi e materia, allora si nega l'esistenza del principio. Dunque si afferma e si nega nello stesso tempo: dunque vi ha contraddizione. Questa è la prima confutazione ontologica del materialismo: per essa viene convinto d'intrinseca contraddizione.

Dimostrata la necessità ontologica dell'essere senziente, rimane a dimandare se questo potesse starsene tutto solo nell'universa natura, o se vi abbia contraddizione intrinseca anche nella supposizione che non vi avessero altri esseri fuorchè il senziente. Or bene: qui si trova del pari che una tale supposizione racchiude un assurdo; ed è quello che or dobbiamo provare.

In primo luogo, questo essere puramente senziente, per la supposizione stessa sarebbe privo d'intelligenza, e però non avrebbe, nè potrebbe avere alcuna coscienza di sè. Un SÈ non esisterebbe; neppure esisterebbe per la supposizione medesima chi potesse applicare a questo essere senziente il pronome TU o EGLI. Nè egli stesso potrebbe dire: IO sono; nè un altro potrebbe dire: EGLI è. Egli non sarebbe dunque nè a se stesso, nè ad alcun altro essere. Or non essendo nè a se stesso nè ad alcun altro essere, conviene conchiudere che non sarebbe del tutto. Che anzi questa stessa parola che noi diciamo: EGLI non sarebbe, non può esser detta se non da noi che siamo

Digitized by Google

intelligenti; ma noi, per la supposizione fatta, dobbiamo prescindere anche da noi stessi, onde non vi sarebbe in niuna maniera un EGLI.

Ciò che rende difficile a sentire l'intima forza di questo ragionamento si è la somma difficoltà che noi troviamo a prescindere veramente da ogni intelligenza, anche dalla nostra propria: quando noi ne vogliamo prescindere, l'intelligenza ritorna a mettersi in mezzo senza che noi ce ne accorgiamo, ed ella ci presenta al pensiero tal cosa che noi crediamo essere indipendente dall'intelligenza, mentre l'intelligenza stessa è quella che ce la porge e ce la mette dinanzi. Ma questa stessa difficoltà di considerare gli enti prescindendo dall'intelligenza è nuova prova della necessità ontologica dell'intelligenza; appunto perchè questa ha un'ontologica necessità, ella ci è così famigliare e naturale, che nessuna parola o pensiero possiamo formare degli enti senza di essa.

Per aiutarci a vedere quanto questo fatto sia vero, poniamo l'obbiezione più ovvia: « un essere senziente, se non vi avesse alcuna intelligenza, certo non potrebbe essere conosciuto nè affermato; ma come dimostrate voi, ch'egli non potesse essere al tutto, non potesse essere quantunque perfettamente incognito a se stesso o ad altro chicchessia »?

Questa obbiezione si presenta alla mente solo allorquando non fu ben inteso il ragionamento precedente: in quest'obbiezione parlasi d'un principio senziente che si suppone atto ad essere conosciuto, si suppone possibile, si suppone tale che abbia un EGLI ed un SÈ; il che è quanto dire, si suppone, che insieme con lui esista un'intelligenza, il che distrugge la supposizione fondamentale del ragionamento: tutto il difficile all'opposto è il pensare che non esista intelligenza alcuna; o piuttosto questo è ciò che è a pensare del tutto impossibile; la quale impossibilità è appunto quella che dimostra la necessità ontologica dell'intelligenza.

Si rifletta, che l'obbiezione fatta di sopra si riduce a questa proposizione: « potrebbe essere un ente senziente del tutto sco-

Digitized by Google

nosciuto ». Ella si appoggia adunque sulla *possibilità* di un tale ente. Se si dimostra adunque, che tale possibilità non sarebbe senza un'intelligenza, cade intieramente quell'obbiezione. La questione adunque si riduce tutta alla possibilità. Se si dimostra che questa non esiste senza l'intelligenza; rimane pure dimostrato non potersi dare un essere puramente senziente senza che nell'università delle cose v'abbia intelligenza di sorte.

Or che cosa è la possibilità? Noi abbiam detto più volte, non è altro che l'intelligibilità. Dunque quando si dice un ente possibile, con questo stesso si ammette che sia intelligibile; ed essere intelligibile è lo stesso che avere una relazione con una intelligenza. Si suppone adunque, senza avvedersene, che una intelligenza esista all'atto dell'essere senziente. L'obbiezione adunque parla di un essere sconosciuto: ma nello stesso tempo suppone che sia conoscibile. Ora acciocchè ella avesse forza dimostrativa, dovrebbe parlare di un ente non pure non conosciuto, ma anche non conoscibile, il che è quanto a dire non possibile; perocchè fino a tanto che si suppone essere conoscibile, si suppone altresì ch'egli abbia un rapporto con una intelligenza, e però gli si fa coesistere una intelligenza contro la supposizione fondamentale.

Si replicherà esser vero che la possibilità si riduce all'intelligibilità; e che l'intelligibilità si riferisce ad un essere intelligente. Ma quest'essere intelligente basta che sia possibile anch'egli, non è necessario che sia sussistente. Potrebbe dunque esservi l'ente sensitivo senza che sussistesse perciò un'intelligenza qualsiasi, quantunque si accordi che non potrebbe essere quell'ente sensitivo senza che involga relazione ad una intelligenza possibile.

Ma si risponde, che il replicare così altro non sarebbe che un perdersi entro un circolo vizioso ovvero un progresso all'infinito. Perocchè se si riconosce *necessaria* la *possibilità*, acciocchè l'ente senziente sussista (e per vero dire ciò che non è possibile non sussiste); e quindi si riconosce la necessità che v'abbia un'intelligenza possibile; dove poi si porrà la possibilità

Digitized by Google

di questa intelligenza? Converrebbe ricorrere ad un'altra intelligenza possibile. E posciachè la serie di queste intelligenze possibili non può andare all'infinito, poichè in tal caso mancherebbe sempre quell'ultima che è condizione di tutte l'altre; così conviene di necessità fermarsi ad una intelligenza sussistente, nella quale si trovi la sede della stessa possibilità. La quale è dimostrazione ontologica evidentissima, a chi ben la intende, della necessità che sussista un'intelligenza, acciocchè possano sussistere l'altre cose che non sono intelligenti (1).

La dimostrazione medesima si deriva da altri principii da noi stabiliti. Noi abbiamo veduto che il reale non può stare senza l'ideale pel sintesismo di queste due forme. Ora enti sensitivi, senza più, sono reali. Dunque addimandano i loro ideali corrispondenti. Ma l'ideale è il termine oggettivo dell'intelligenza. Il termine poi non può stare senza il principio. Convien dunque che vi abbia un principio intellettivo nell'universalità delle cose, acciocchè vi possa avere l'essere ideale che in esso essenzialmente dimora; e conviene che v'abbia un essere ideale che costituisce la possibilità del reale, accioccchè vi possa avere l'ente reale, che è l'effettuamento e l'ultimo atto di quello. E poichè come si diceva, il senziente è un reale (che se si parlasse di senzienti possibili già con questo solo saremmo nel regno dell'intelligenza); perciò non può esistere nell'universo il solo ente sensitivo, ma è necessario alla sua esistenza, che ad un tempo con lui esista anche un intellettivo, senza del quale quello diviene assurdo.

Lo stesso si deduce da un altro vero che fu da noi dichiarato, cioè dall'essere l'ideale, ente iniziale, sì fattamente che la

(1) A taluno ricorrerà forse nell'animo l'obbiezione: « dunque il sentimento è nulla? » A cui si risponde: « il sentimento solo non pure è nulla, cioè non è; ma è un assurdo, e però non può essere. Ma il sentimento che ha per compagna nel mondo l'intelligenza non è nulla, ma è un *rudimento* dell'ente, e si può chiamare anche *materia ontologica*. Non conviene dividere quello che divider non si può: e se si distingue coll'astrazione, è da ricordarsi che questa distinzione non è una divisione.

Digitized by Google

costituzione di ogni ente reale in lui incomincia, quasi direi come l'albero incomincia nella radice, benchè la radice non sia l'albero. Egli è dunque impossibile che v'abbia la realizzazione di un ente, che v'abbia la sua forma reale la quale è compimento, se mancasse il suo inizio che è il primo passo che dà l'ente verso alla sua compiuta esistenza.

Ancora, l'essenza di ogni ente noi vedemmo che si giace nell'essere ideale. Che la cosa sia così lo stesso linguaggio comune degli uomini il manifesta. Perocchè se attentamente si considera il valore di queste frasi, quest'ente sussiste, quest'ente venne all'esistenza, quest'ente è pregevole, ed altre simili, non sarà difficile accorgersi che il nominativo *quest'ente* è anteriore alla sussistenza, e significa l'ente qual'è nella sua idea, ovvero, che è il medesimo, significa l'essenza dell'ente; il che prova che secondo il senso comune degli uomini l'ente quale sta nell'idea è il soggetto, e l'ente quale sta nella forma reale è il predicato. Ciò posto, così argomentiamo: il predicato non può stare senza il soggetto; dunque il reale non può star senza l'ideale. E come infatti darsi potrebbe un ente sussistente che non avesse alcuna essenza? Quale ente sarebbe costui? Niuna determinazione egli avrebbe: non si potrebbe dire, egli è il tal ente; e un ente senza determinazione non può esser reale: un ente senza essenza non può esser ente. Di nuovo adunque se fa bisogno l'ideale acciocchè si dia nel mondo un ente sensitivo; egli è necessario altresì che v'abbia un'intelligenza, nella quale l'ideale dimori come termine nel suo principio.

Dal che procede, che l'ente che non ha intelligenza è incompleto, e ha bisogno di appoggiarsi alle intelligenze fuori di lui, alle quali solo egli è *relativo*: all'incontro l'ente che è dotato d'intelligenza è ente *completo*, e però questa sola maniera di enti, cioè gl'intelligenti, meritano la denominazione aristotelica di *entelechie* che viene da ἐντελεχὴς *perfetto*, denominazione ontologica perchè tratta dall'intima costituzione degli enti stessi.

Così tutte le nature delle cose sono connesse, e fra loro innanellate, l'una chiama l'altra, l'una all'altra si continua e si

appoggia, e reciprocamente si sorreggono: quindi la mirabile unità del tutto senza alcuna confusione delle parti, quindi ancora l'armonia, e la consonanza di queste, che dagli stessi intimi visceri dell'essere esce e risuona: la base altissima delle quali necessarie attenenze ed essenziali relazioni degli enti giace nell'originario sintesismo delle tre forme categoriche, nelle quali l'essere uno è medesimamente ancora trino.

CAPO XLIV.

CHE DEBBASI DIRE DELLA SENTENZA DI GIORDANO BRUNO: « CHE OGNI COSA È PIU' LEGATA COL TUTTO CHE COLLA FORMA PROPRIA ».

Quanto abbiam detto nel capo precedente conferma di nuovi argomenti quel vero di sopra accennato, che l'esistenza *oggettiva* non può mancare giammai agli enti, di modo che se mancasse loro non sarebbero più enti.

Può bensì loro mancare l'esistenza soggettiva, come noi vedemmo accadere degli enti che sono puramente termini stranieri di un principio soggettivo.

Ma rispetto all'esistenza oggettiva gli enti si partono in tre generi:

1° Il primo, di quelli, a cui l'esistenza oggettiva è inizio dell'esser loro, ma non termine; e questi sono lo spazio, la materia, i corpi e gli enti puramente sensitivi;

2° I secondi sono quelli, a cui l'esistenza oggettiva non è solamente inizio dell'esser loro, ma è anche termine, ma termine straniero; e tali sono gli esseri intelligenti finiti, alla cui intuizione è termine l'essere ideale, come un altro, un diverso da essi;

3° Dei terzi, non è che l'assoluto essere, a cui l'esistenza oggettiva è termine proprio, e questo è Dio.

Intorno ai primi fu adunque provato nel capo antecedente, che il pensiero che essi soli esistano nell'universalità delle cose senza che coesista con esso loro una intelligenza, non solo è falso, ma ancora assurdo. Ma non fu mica provato perciò, nè

Digitized by Google

si potea provare che l'intelligenza, che necessariamente dovea loro coesistere, fosse loro congiunta per modo che costituisse un medesimo essere un essere intelligente. L'assurdo cessa tostochè vi abbia una intelligenza dell'universo, benchè questa sia un ente diverso da quelli. Anzi quegli enti, appunto perchè hanno per carattere loro di essere all'intelligenza termini stranieri (e questo carattere desunto dalla percezione nostra è quello che viene significato dal nome, e la cosa significata dal nome è quella di cui si parla nominandola), appariscono esser enti *diversi* dall'intelligenza tanto intimamente necessaria acciocchè sieno possibili.

Ora questa distinzione e reale divisione non solo abbatte l'errore del panteismo; ma mirabilmente giova a rispondere direttamente a que' sottili argomenti che sembrano favorirlo. Questi argomenti illudono facilmente gl'intelletti perchè in sè contengono veramente qualche cosa di vero, e di profondamente vero; ma niente che induca il panteismo, qualora nell'oscurità loro s'introduca il lume dell'analisi.

E di vero, colle cose dette or noi siamo acconci di fare stima della sentenza di Giordano Bruno; che « ogni cosa sia legata più col tutto, che colla forma propria ».

Noi riceviamo questa sentenza, e come sottile e nobilissima l'abbiamo in pregio; ma neghiamo le conseguenze che ne vuole indurre il Nolano filosofo. Neghiamo ch'ella adduca alcun panteismo. In prima, ciò che è legato è distinto; il legame suppone pluralità di cose. In secondo luogo, basta chiarire in che consista quel legame strettissimo, acciocchè appaja che per esso gli enti non si confondono in uno. Noi dimostrammo che gli enti privi d'intelligenza sono legati ad una intelligenza sussistente, come condizionati ad una loro condizione antecedente; quella è necessaria per la loro possibilità; la possibilità è necessaria per la loro sussistenza; ma la sussistenza rimane tuttavia categoricamente distinta dalla possibilità; e la natura entitativa degli enti finiti e relativi tutta finisce nella sussistenza ossia nella realità. Dunque la relazione essenziale che essi hanno

Digitized by Google

colla possibilità e coll'intelligenza, lungi da confonderli, li distingue e separa da quella.

Di più, il legame ontologico di tali enti coll'intelligenza non addimanda, come vedemmo, che l'intelligenza sia ad essi unita in modo da renderli intelligenti; ma solo addimanda la compresenza dell'intelligenza, lasciando questa staccata da essi. Dunque un tale legame ontologico non toglie la loro distinzione e separazione (1).

E tuttavia si può dire con verità, che tali cose sono più strettamente legate coll'intelligenza, che colla propria forma reale: poichè dall'intelligenza dipende la loro possibilità, e la possibilità è la condizione prima e più essenziale di ogni ente, perocchè è il primo inizio dell'ente stesso, laddove la forma e la materia sono componenti che alla possibilità succedono. Benchè adunque tanto la possibilità quanto la forma dell'ente siano all'ente necessarie, e in questo uguali (che nella necessità non v' ha gradazione); tuttavia la necessità della possibilità è anteriore, e in questo senso si può dire che le cose sieno più legate colla possibilità che colla propria forma. E poichè la possibilità nel primo suo fonte è l'essere universale che contiene il tutto; perciò non è alieno dal vero il dire che le cose sieno più legate col tutto, che colla propria forma. Che se si considera che la possibilità addimanda una mente eterna ed infinita, in cui si trovi come in una sede; apparrà che le cose sono più legate colla infinita mente, che non sia colla forma propria. Ma che l'intelligenza che viene supposta e ontologicamente

---

(1) Nè vi ha assurdo nel concepire un'intelligenza compresente ad un ente, e non legata tuttavia con esso in modo da renderlo intelligente. Poichè che cosa vuol dire questa espressione che « l'intelligenza sia unita con un ente in modo da renderlo intelligente »? Ella non esprime se non una relazione fra quell'ente o quella entità, e l'intelligenza: ora quell'ente può mancare di tale relazione coll'intelligenza, senza pregiudizio degli altri enti: la mancanza è unicamente *relativa*: dimostra quell'ente imperfetto, niente questo toglie assolutamente all'ente: appunto perchè il *relativo* nè aggiunge nè toglie all'assoluto.

Digitized by Google

addimandata dagli enti non intelligenti debba essere assoluta ed infinita, gioverà che per noi si dimostri nel capo seguente.

CAPO XLIV.

CHE IL PRIMO ENTE, L'ENTE ESSENZIALE, VUOL ESSERE INTELLIGENTE.

Il legame ontologico delle cose fra loro è quello che rende la teosofia una scienza sola, e non la lascia partire in più. Che anzi le sue tre parti, che abbiamo detto essere ontologia, teologia naturale e cosmologia, neppur esse si possono trattare così recise e partite l'una dall'altra, che le materie dell'una non si debbano colle materie dell'altra alcuna volta tramezzare. E questo è quello che qui ci accade, come altre volte ci è accaduto di sopra. Poichè sponendo noi le attinenze dell'essere reale, e come quello che è privo d'intelligenza s'attenga necessariamente e quasi si aggrappi all'essere intelligente, siamo sospinti a parlare della prima intelligenza a cui ogni ente è condizionato, e a raccogliere la dimostrazione della sua esistenza, che qui da sè stessa in nuova forma ci si presenta. Noi la esporremo in una serie di Teoremi, o proposizioni, a cui soggiungeremo la dimostrazione che occorrerà. E cominceremo dal riprendere e riprodurre la sostanza del capo precedente.

LEMMA I.

L'ESSERE È DI NATURA SUA NECESSARIO.

Dimostr. — Necessaria è una proposizione, quando la sua contraria involge contraddizione. Ora « che l'essere non sia necessario » involge contraddizione. Perocchè se l'essere non è necessario, l'essere potrebbe non essere. Ma essere e non essere sono termini contraddittorj, che non possono stare insieme. Dunque la proposizione contraria involge contraddizione. Dunque l'essere non può non essere, ossia l'essere è di natura sua necessario; il che dovevasi dimostrare.

Digitized by Google

SCOLII.

I. Questa necessità dell'ente è la proposizione fondamentale della scuola italiana d'Elea

ὅπως ἔστι τε καὶ οὐκ ἔστι μὴ εἶναι
πειθοῦς ἐστι κέλευθος (1).

Dalla quale proposizione fu tratto a torto il panteismo; e l'errore nacque perchè si applicò all'ente relativo quella proposizione che non vale se non per l'ente essenziale ed assoluto.

II. La *necessità dell'essere* è la prima di tutte le necessità; l'essere è sì fattamente la sede della necessità, che non vi ha alcuna necessità logica che da questa non derivi: non sia questa stessa partecipata. Laonde ogni necessità si riduce a questa, alla necessità dell'essere.

LEMMA II.

L'ESSERE DI NATURA SUA NECESSARIO
APPARISCE A NOI NELLA SUA FORMA IDEALE,
CHE DICESI ANCO ESSERE POSSIBILE.

Dim. — Abbiamo già osservato che nelle proposizioni nelle quali si predica qualche cosa dell'ente, il subbietto della proposizione è l'Ente possibile, o ideale. E in fatti tali proposizioni, che sono giudizi analitici, riguardano le doti e qualità proprie dell'*essenza* dell'ente. Ora l'*essenzà* dell'ente è quella che s'intuisce nell'idea. La proposizione adunque, che « l'essere è di natura sua necessario », è una proposizione che versa intorno all'*essere ideale*, il che si dovea dimostrare.

SCOLII.

I. Molti scrittori fra gli antichi, e del tempo medio, fra' quali ultimi S. Anselmo, credettero di poter dare una dimostrazione a priori dell'esistenza di Dio argomentando dal concetto di Dio. Recando questo concetto che « Iddio sia ciò di cui nulla

(1) « — *Quello che è e non può non essere è via di persuasione* » (è principio degno di assenso) Parmenide Fram. vs. 35, 36. Il Karsten osserva — *breviter dictum, latius sic explanandum*: τὸ εἶναι *sive* τὸ ὄν ἐστι.

Digitized by Google

si può pensar di più grande » conchiusero che dunque non gli potea mancare la sussistenza. Così trovarono la sussistenza nello stesso concetto di Dio, e conchiusero che Iddio è per se noto, cioè egli è noto tosto che è noto il suo concetto. Ma l'acutissimo S. Tommaso trovò difettosa tale dimostrazione. E nel vero quei filosofi non osservarono, che quantunque nel concetto di Dio si contenga la sussistenza, tuttavia questa sussistenza nel concetto è ancora una *sussistenza ipotetica*, e non una vera e reale sussistenza.

Onde S. Tommaso giustamente disse: « Dato anche, che ciascuno intenda, con questo nome *Dio*, significarsi ciò di cui « nulla si può pensar di maggiore, tuttavia indi non segue che « ciò che viene significato dal nome sia nella natura delle cose; « ma segue solo che sia nell'apprensione dell'intelletto. Nè si « può arguire che sia in realtà, se prima non si conceda che « in realtà vi sia qualche cosa di cui nulla si può pensar maggiore: il che non si concede da quelli che pongono Iddio non « essere » (1). Ora questa difficoltà, che fa l'Angelico a quelli che vogliono provare l'esistenza di Dio dal concetto, non vale contro la proposizione che pone l'essere necessario, perocchè questa proposizione pone l'essere soltanto nel concetto, cioè l'essere ideale. L'essere ideale dunque è per sè noto, e manifestamente necessario, nè da alcuno che ragioni giammai negato con coerenza di ragionamento.

II. La necessità dell'essere ideale nell'ordine dell'umano ragionamento è il *primo noto*, a cui si rannodano tutte le altre umane notizie. Sopra di questo solido fondamento si erige la teoria della certezza da noi esposta nell'*Ideologia* (2); perocchè ogni certezza si acquista riducendo la proposizione che si vuole dimostrare a quella prima, di modo che « se si negasse la proposizione che si assume, si dovrebbe coerentemente negare anche la prima proposizione dell'essere per sè noto »: formola

(1) Summ. I, Q. II, art. I, ad 2.m

(2) *N. Saggio* — Sez. VI.

Digitized by Google

che esprime l'artificio di ogni dimostrazione. Quindi « la necessità dell'essere ideale » è anche il *principio* della Logica.

III. Nella tesi fu detto « l'essere che apparisce a noi necessario è l'essere ideale », e ciò perchè l'essere necessario è anco nelle sue forme reale e morale, ma in queste forme a noi non apparisce immediatamente e intuitivamente, come si raccoglie dalla sensata obbiezione fatta da S. Tommaso a quelli che volevano trovare Iddio visibile nel concetto (*Scolio I*). Del resto non solo rispetto all'uomo, ma anche in se stesso l'essere ideale è il *primo noto*, e quello in cui giace la *necessità logica*, perocchè il reale necessario è conoscibile per necessario, appunto perchè è nell'ideale: questa adunque è la *ragion* prima di tutte le cose.

LEMMA III.

DAL REALE SI PUÒ ARGOMENTARE IL POSSIBILE.

Dim. — Questo è il noto assioma dei logici, che *ab esse ad posse datur consecutio;* e benchè la cosa sia da se stessa patente, tuttavia si può anco vestirla d'una forma dimostrativa in questo modo.

Ciò che è, appunto perchè è, può essere; perocchè se non potesse essere non sarebbe. Ma questo in altre parole viene a dire, che dato il reale si può argomentare il possibile, che è la proposizione che si proponeva.

SCOLII.

I. Quando tutto il mondo dice che se una cosa è, ella per conseguente è possibile; allora tutto il mondo viene a riconoscere che v' ha una progressione entitativa dal possibile al reale; di maniera che il possibile ed il reale si considerano come due passi che fa l'ente per costituirsi; ed è quanto un dire: « il secondo passo suppone il primo, non s'arriva al due se non passando per l'uno ». Noi pensiamo adunque e parliamo col senso comune quando diciamo che il possibile è « l'ente iniziale » che è quanto dire « il primo passo dell'ente, che si pone ».

Digitized by Google

II. Se ella è sempre evidentemente vera la proposizione che *ab esse ad posse datur consecutio*, la sua contraria a *posse ad esse non datur consecutio* ha bisogno di essere limitata e spiegata così: che per essa si dica che « dal potere all'essere non si dà *sempre* un'illazione », e però che « quando si vuole arguire dal potere all'essere non conviene partire semplicemente dal potere, ma dimostrare che trattasi di un tal potere, di un tal possibile, che nel suo seno racchiude necessariamente la sussistenza », il che non accade se non trattandosi di Dio; dove lo stesso essere è ideale e reale.

COROLLARIO.

Se dunque il reale suppone il possibile, ne viene che il reale solo non può stare nella natura, e però che sarebbe assurdo il pensare che non vi avesse altro che materia, o non vi avesse altro che sentimento corporeo; perocchè la materia ed il sentimento corporeo sono puri reali: ma convien dire che se sono questi, dee esser altresì il *possibile*, ossia l'*ideale*.

LEMMA IV.

L'ESSERE IDEALE NON PUO' STARE SENZA UN'INTELLIGENZA.

Dim. — L'essere ideale dunque è necessario. Ma l'*essere ideale* per la sua definizione è il termine oggettivo, l'oggetto della mente. Tra l'oggetto della mente, e la mente soggetto corre una relazione essenziale, di maniera che nè si può concepire oggetto della mente senza che sia la mente di cui egli sia oggetto, nè tampoco si può concepire la mente senza alcuna relazione con un oggetto. Se dunque è necessario l'oggetto, è necessaria altresì la mente ossia l'intelligenza soggetto, come diceva la proposizione.

SCOLII.

Fin qui abbiamo ritocco ciò che avevamo detto nel capo precedente: di qui incomincia ciò che di nuovo vogliamo aggiungere secondo il titolo del capo presente.

Digitized by Google

LEMMA V.

L'ESSERE IDEALE NON PUO' STARE SENZA UN'INTELLIGENZA DI CUI EGLI SIA TERMINE NON ISTRANIERO, MA PROPRIO.

Dim. — Diamo che l'essere ideale fosse termine straniero di una intelligenza. In tal caso, appunto perchè egli è termine straniero, quell'intelligenza non è il principio, ossia il soggetto suo proprio. Se non è il principio ossia il soggetto suo proprio, dunque il termine non cessa di esistere anche considerato diviso da quel soggetto che gli è straniero, e col quale però non è legato per sua natura. Ma diviso da quel soggetto non potrebbe continuare ad esistere se non avesse un altro principio, e questo non gli può essere di nuovo straniero, perocchè in tal caso si dovrebbe ripetere lo stesso ragionamento. Non potendosi adunque andare all'infinito nella serie de' principj che si suppongono uniti a quel termine, convien fermarsi ad un principio che sia proprio dell'essere ideale, e al quale l'essere ideale sia termine proprio, e questo è ciò che si diceva nel lemma proposto.

LEMMA VI.

L'ESSERE IDEALE NON PUO' STARE SENZA UN'INTELLIGENZA INFINITA ED ASSOLUTA.

Dim. — L'essere ideale non può stare senza un'intelligenza, di cui egli sia termine proprio (Lemma V). Ma il termine proprio è quello, nel quale l'ente è identico quale è nel principio, secondo la datane definizione (Cap. XXXVIII). Così in ogni atto di un subietto v'è l'identico subietto, benchè in ogni atto non vi siano tutti gli altri atti. L'essere adunque è identico nel principio e nel termine proprio. Ma qui il termine è l'essere ideale, il quale ha i caratteri della necessità, della universalità, dell'eternità, dell'immutabilità, e tant'altri caratteri divini. Se l'ente considerato nel termine ha tutti questi caratteri, dunque egli dee avere i medesimi caratteri anche nel principio proprio, perchè altramente non sarebbe l'ente identico. Ma il principio proprio dell'essere ideale è l'intelligenza, ossia un ente

Digitized by Google

soggetto intelligente. Dunque l'intelligenza che è principio proprio dell'essere ideale dee essere anch'essa necessaria, universale, eterna, immutabile ecc. Ma una tale intelligenza è infinita ed assoluta. Dunque l'essere ideale non può stare senza un'intelligenza infinita ed assoluta, ciò che appunto si dovea dimostrare.

COROLLARI.

I. Un soggetto intelligente infinito ed assoluto che ha per termine proprio l'essere ideale è Dio. Dunque Iddio è, ed è necessariamente; e Iddio non è una potenza infinita cieca, ma una infinita intelligenza.

II. Dunque Iddio è un ente che è identico nel modo reale (soggetto intelligente) e nel modo ideale (oggetto). E però Iddio è ugualmente ne' due modi di essere accennati: egli ha come sua propria tanto l'esistenza soggettiva, quanto l'esistenza oggettiva.

III. Il primo ente adunque, l'ente essenziale vuol essere intelligente.

CAPO XLV.

RIASSUNTO: RAGIONAMENTO SINTETICO, RAGIONAMENTO SINTETICO A PRIORI, RAGIONAMENTO DIALETTICO TRASCENDENTE.

Noi abbiamo fin qui favellato dell'intima costruzione dell'ente reale, applicando a questo l'osservazione ontologica (1): abbiamo veduto come è costruito quell'ente reale, di cui noi abbiamo esperienza.

---

(1) L'*osservazione* fu già divisa da' filosofi in *esterna* ed *interna*. Queste appellazioni, benchè non al tutto esatte (che l'osservazione è sempre un'azione del soggetto, e però non è mai nulla di esterno), tuttavia sono abbastanza comode fino che il ragionamento non s'eleva alle più sottili questioni metafisiche. Sollevandosi a queste il filosofo, egli sente bisogno di classificare altramente i vari modi di osservare; riconosce che vi ha un'osservazione di quanto è, e di quanto accade. L'osservazione di quanto è, dicesi *osservazione ontologica*: l'osservazione di quanto accade, *osservazione prassilogica*. L'osservazione di quanto accade si può dividere, per non allontanarsi dal

Digitized by Google

Quando poi abbiamo intavolata la questione « se l'essere materiale, o l'essere sensitivo potessero esistere soli nell'universalità delle cose » abbiamo ancora fatto uso dell'*osservazione ontologica*, applicandola a rilevare i nessi che hanno gli enti fra loro, e indi ce n'è venuto il *ragionamento sintetico*, pel quale abbiamo riconosciuta la necessità che esista un'intelligenza, appunto perchè esistono de' principii sensitivi, come pure la necessità che esista un principio sensitivo perchè esistono de' corpi e della materia.

Dall'esistenza adunque del corpo o di più corpi abbiamo arguito l'esistenza di un principio sensitivo, e dall'esistenza di uno o di più principj sensitivi abbiamo arguito l'esistenza di un' intelligenza. Questa maniera di arguire merita il nome di *ragionamento sintetico*.

Ma non ci siamo fermati qui. Noi abbiamo di più dimostrato la necessità assoluta che sussista un'intelligenza; e questa necessità l'abbiamo dimostrata come illazione della necessità assoluta dell'*essere ideale*. Abbiamo veduto che l'*essere ideale* è un punto fermo, sufficiente a cui appoggiare, per così dire, la leva filosofica, e levare così noi stessi e portarci fuori dello stesso ideale, portarci alla certezza indubitabile di un soggetto reale sussistente, e non solo alla certezza della sua sussistenza, ma della sua necessità (*Capo preced.*). Questo nostro si può chiamare a giusto titolo, *ragionamento sintetico a priori*.

Pervenuti *a priori* nel regno della realità, varcato il ponte che unisce la possibilità colla sussistenza, non ci siamo fermati; ma siamo venuti fino a conchiudere con logica illazione che l'intelligenza che dee per necessità sussistere dee anche essere infinita, ed assoluta, e quindi esser Dio (*Capo preced.*). Or fino che arguivamo unicamente un'intelligenza, non eravamo ancora

comune parlare, in *interna*, che ha per oggetto quanto accade dentro di noi, nel soggetto, ed *esterna*, che ha per oggetto quanto accade fuori di noi, e soggiace alla nostra esperienza, e questa è l'osservazione de' corpi. I sensisti non riconoscono che quest'ultima maniera di osservazioni, e si privano delle altre: quindi possono ire assai poco innanzi colle loro ricerche.

Digitized by Google

usciti dalle cose che cadono sotto l'umana esperienza; poichè noi abbiamo veramente esperienza non solo di materia, di corpi, di principio sensitivo, ma ben anco d'intelligenza; chè la coscienza nostra ci attesta che noi uomini siamo esseri intelligenti. Ma quando poi ci slanciammo con un procedimento logico fino all'intelligenza assoluta ed infinita, allora abbandonammo interamente col nostro volo il mondo esperimentale, e pervenimmo in una regione incognita, nella regione appunto dell'infinito. Questo è ancora *ragionamento sintetico a priori*, ma perchè egli eccede l'esperienza, merita la denominazione che già gli abbiam data di *ragionamento dialettico trascendentale*.

CAPO XLVI.

DEGLI ENTI—PRINCIPIO TRASCENDENTI, DI CUI SI RILEVA LA REALE ESISTENZA COL RAGIONAMENTO DIALETTICO; E PRIMA, D'UN PRINCIPIO REALE TRASCENDENTE DELL'ENTE SENSITIVO CORPOREO.

Dobbiamo ora continuare ad applicare questa maniera di ragionamento agli esseri finiti di cui abbiamo esperienza, per discoprire, per quanto ci è dato, al di là dell'esperienza, ciò che è condizione trascendente dell'esistenza delle cose esperimentali: cominciamo applicando questo possente istromento della dialettica trascendentale all'ente sensitivo.

Gli studi fatti nei moderni tempi dagli studiosi delle scienze naturali, specialmente da quelli che presero a coltivare le diverse scienze di cui si compone la medica facoltà, diedero questo mirabile risultamento, che « tutte le operazioni e i fenomeni della vita e dell'animale organismo apparenti in qual si voglia specie d'animali, ne' feti, a diverse età, ne' mostri, in qualsivoglia produzione normale ovvero anormale, negli stati tanto fisiologici, quanto patologici, si riducono sempre a leggi perfettamente identiche ». Questa preziosa sintesi conduce la scienza Zoologica verso un'unità che è degna delle meditazioni del metafisico, e della quale si dee giovare il dialettico ragionamento.

Digitized by Google

Ma la Psicologia va più innanzi (1): escludendo le qualità occulte de' Peripatetici, a cui, chi pone ben mente, ricorrono que' fisiologi che introducono a spiegare i fenomeni dell'animale un principio vitale privo affatto di sentimento, ella dimostra col più gran rigore d'osservazione e di ragionamento questa proposizione che: « il sentimento animale, quale ci è dato dall'esperienza, ha in se stesso una *virtù attiva* capace ella sola di spiegare tutti i fenomeni animali, come pure tutti i fenomeni vegetativi, ed anco tutti i fenomeni corporei dipendenti da ogni specie di attrazione; non però quelli delle leggi del moto meccanico, i quali debbono essere riferiti, come a causa, al principio proprio della materia (2) ». Riconosciuta vera questa proposizione, procede che a spiegare i fenomeni animali non si dee assumere altro principio o cagione ipotetica, fermandosi alla virtù insita nel sentimento. Giacchè l'esistenza di questa causa è dimostrata, e d'altra parte ella è sufficiente alla spiegazione de' fatti: la legge adunque della ragion sufficiente vieta che si ricorra ad altra causa incognita non punto necessaria.

La Psicologia ancora dimostra, che dalla disposizione degli elementi corporei nello spazio (3), supposto, secondo noi, il loro contatto (4), dipende l'organizzazione, la quale si forma per le attrazioni degli elementi, e modificazioni di tali attrazioni, quelle e queste dipendenti, come effetti da causa, dalla virtù insita al principio sensitivo; e che dall'organizzazione dipendono poi tutte

(1) Veggasi l'*Antropologia*, come pure la *Psicologia* da noi pubblicate.

(2) Vedi *Psicologia*, Part. II, L. V, c. VI, e segg.

(3) La prima collocazione e disposizione degli elementi corporei nello spazio non può essere che opera del Creatore, ed opera sapientissima, perchè da essa dovetter dipendere tutte le successive organizzazioni (eccetto l'umana dove la mano creatrice nuovamente intervenne). Vedi *Teodicea*, 238-249; *Catechetica* (Ved. *Catechesi* XXXII).

(4) Gli elementi corporei posti in qualche lor punto al contatto fra loro non rimangono privi nè di *pressione* o peso dell'uno sull'altro; nè di *movimento*, potendosi muovere per collocarsi in un contatto maggiore cioè realizzato in più parti.

Digitized by Google

affatto le specie degli animali e i fenomeni della vita in ciascun d'essi (*Psicologia*, 542). Quindi apparisce ancora in quanto sia vera la proposizione di certi fisiologi che dicono « la vita inesauribile » potersi questa diramare, distendersi senza fine alcuno. La quale proposizione è vera soltanto quando sia legata alla condizione, che insieme colla vita si dirami e distenda l'organizzazione; e il segreto di questo fatto si è « l'animazione de' primi elementi » da noi dimostrata (*Psicologia*, 500–553, 666–669). Per questo egli avviene, che se si accresce indefinitamente il novero degli elementi corporei, e il loro opportuno organismo, di conseguente s'accresce indefinitamonte ancora la vita, e così è che ella pare inesauribile. Del rimanente in ogni quantità di materia data, e in ogni maniera d'organizzazione la virtù insita al sentimento è limitata (*Psicologia*, 542).

Tutto ciò ci viene fatto conoscere da una osservazione attenta congiunta ad un logico ragionare, nè eccede ancora il regno dell'esperienza: proseguiamo.

Il sentimento animale risulta dalla congiunzione di un principio con un termine. Questa congiunzione, noi dicemmo, è così essenziale, che se si toglie via il principio senziente non è più il termine sentito, e se si toglie via il termine sentito non è più il principio senziente. Ella è questa cosa evidente se si prende il senziente e il sentito nel loro preciso significato. La cosa è del pari evidente se invece di parlare di sentito si parla di corpi, e in vece di parlare di senziente si parla di anime sensitive; perocchè la parola corpo non può essere istituita dagli uomini se non a significare gl'immediati termini delle sensazioni, che è quanto dire i sentiti, colla sola aggiunta dell'ente fatta dalla mente; e la parola anima non può essere istituita se non a significare de' principii senzienti coll'aggiunta medesima dell'ente. Tolto adunque il senziente ovvero il sentito, è tolto via il senso; e, tolto via interamente il senso, sono perite interamente le nozioni di corpo e di anima. Ma egli sta a vedere se il corpo e l'anima suppongono degli altri enti d'innanzi da sè, i quali se essere vi dovessero noi li chiameremmo, in

Digitized by Google

relazione al corpo e all'anima, ultra-sostanze. E in quanto al corpo noi abbiamo già dimostrato che egli suppone appunto un'ultra-sostanza, l'abbiamo provato da questo che egli è termine straniero del principio senziente animale, e però addimanda un principio di cui sia termine proprio. Ma rispetto all'anima sensitiva, rimane che ora noi ne facciamo ricerca.

L'anima sensitiva è informata dal suo termine: questo la trae all'atto del sentire: la sua sede è lo stesso termine sentito: in esso ha la sua attualità senziente. La sua esistenza è dunque relativa al sentito: da questo ancora trae la sua individualità (*Psicologia* 560-566, 572-577). Egli è di qui che s'intende, che il principio senziente, se non sentisse nulla, non sarebbe principio senziente. A malgrado di ciò, se colla astrazione noi mettiamo da parte il sentito, ci rimane tuttavia qualche cosa: il principio, è vero, non è più senziente; egli ha perduto ciò che lo individuava, che lo caratterizzava, che gli conferiva la specie, la forma sostanziale: il principio, privato di tutto ciò, non è dunque più quello che era prima, non gli si può più attribuire quelle appellazioni che gli si davano (anima, principio senziente ecc.), e tuttavia egli rimane ancor qualche cosa dinnanzi al nostro pensiero, rimane un principio.

Lo stesso si prova in un altro modo. L'esteso è un termine in parte straniero al principio senziente, in parte poi egli è proprio, di modo che lo stesso principio senziente contribuisce colla sua attività a produrre lo spazio continuo. Di più, il principio senziente unito al sentito manifesta quell'amplissima attività sua propria, che già abbiam detto, e che è cagione di tutti i fenomeni animali. Il sentito porge la materia in cui esercitarsi quest'attività, e quest'attività si spiega agli atti suoi proprii tostoschè la materia opportuna le sia preparata (1).

(1) Molte volte c'è occorso di chiamare il sentito stimolo del principio senziente, perchè lo trae all'atto. Ma più accuratamente dovrebbe dirsi che il sentito che è nel sentimento fondamentale del continuo, non è punto stimolo, ma semplicissimamente termine, o, se si vuole, materia. La parola *stimolo* dovrebbe piuttosto riserbarsi a significare l'azione violenta della

Digitized by Google

Se dunque coll'astrazione della mente si rimuove questa materia, l'attività del principio rientra in se stessa, si accoglie in una potenzialità, ma non ne segue da ciò ch'ella sia perita dinnanzi alla mente. Questo principio adunque non è più principio in atto, ma rimane una potenza che riacquistando la materia può ridivenire principio. Vi è dunque anteriormente al principio senziente qualche cosa, che rispetto alla mente nostra si chiude in una potenzialità; vi ha qualche cosa che non è nominata in nessun linguaggio, perocchè la parola anima o l'equivalente ne' diversi linguaggi non significa punto quella potenzialità anteriore al principio senziente, ma significa lo stesso principio senziente ovvero sia sensitivo. Ora quel qualche cosa che si vede doverv i avere avanti al principio sensitivo, avanti all'anima, è ciò che noi chiamiamo una ultra-sostanza.

Il primo atto dell'anima sensitiva adunque è quello del sentimento fondamentale; e in questo primo atto, che termina nel sentito fondamentale, è la sostanza dell'anima, a cui solo conviene il nome. Se si suppone cessato questo primo atto, l'anima non è più. Rimane ciò che vi era prima di lei, ciò che vi è al di là di lei, di cui il primo concetto che possiamo formarci è quello di una entità potenziale, che è quanto dire una potenza di produr l'anima.

Quindi s'intende come l'anima sensitiva sia un ente relativo. A fine di conoscere questa relatività, conviene fissare attentamente dove stia il primo atto che mette in essere l'anima sensitiva. Questo primo atto si sta nel sentimento di un esteso: avanti questo sentimento non è l'anima: questo sentimento non è l'anima: questo sentimento è chiuso e limitato, che non va fuori del suo termine: questa limitazione, questa sfera del sentimento determina la sua relatività, perocchè è talmente relativo a quell'esteso che gli determina la sfera, che fuori di lui quel sentimento non è più: tutto ciò che è fuori di quel termine non esiste per quel sentimento, nè in quel sentimento.

---

materia che produce movimento nel sentito fondamentale. La parola *eccitamento* poi potrebbe essere convenevolmente riserbata a significare ogni movimento prodotto nel sentito fondamentale, sia violento sia spontaneo, e lo stesso sentimento eccitato corrispondente.

Digitized by Google

CAPO XLVII.

COME LA LIMITAZIONE SIA IL FONDAMENTO DEGLI ENTI RELATIVI.

Questa è una di quelle che abbiamo chiamate *limitazioni ontologiche*. Perocchè abbiamo detto che gli enti finiti si compongono di un elemento positivo, e di un negativo, che è appunto l'essenziale loro limitazione (1).

E qui si vede ancora più chiaramente la natura di queste limitazioni ontologiche che contribuiscono a determinare la *specie* degli enti, e si trova la risposta alla difficoltà che sorge assai facilmente nell'animo contro la dottrina di tali limitazioni: « Come un negativo può essere un elemento che entri nella oomposizione di un ente? Il nulla può egli venire in composizione con qualche cosa? » A cui si risponde: La limitazione ontologica è nel sentimento, e nel sentimento ella è qualche cosa; perocchè anche il negativo è qualche cosa nel sentimento. In fatti un sentimento che sente la propria limitazione, da questo sentire la limitazione rimane determinato ad essere piuttosto un sentimento che un altro, e trattandosi di sentimenti primi, cioè atti primi, ad essere piuttosto un ente che un altro. Così la limitazione diventa ontologica anche per gli enti soggettivi e reali, di cui parliamo; non perchè ella stessa sia qualche cosa di positivo, ma perchè in conseguenza di essa ridonda nell'ente uno speciale sentire, che lo determina e separa da ogni altro sentire (2).

CAPO XLVIII.

DELLA SUBORDINAZIONE ONTOLOGICA DEGLI ENTI.

Ora poi alcune obbiezioni qui si presentano contro a quell'ente in potenza, che noi abbiamo detto dovere esistere anteriormente all'anima o principio sensitivo.

---

(1) *Teodicea*, 189–200.

(2) Anche nell'ente termine vi ha la stessa limitazione specificante il sentimento, trattandosi d'un termine sentito. Limitazioni poi d'un termine reale non sentito non si possono concepire, perchè non si concepiscono tali termini.

Digitized by Google

in prima, si dirà, che nell'esposta teoria l'anima sensitiva uscirebbe da quella entità anteriore come l'atto esce da una potenza. Ora l'atto e la potenza non costituiscono che un solo ente, la potenza tenendo quasi natura di soggetto in cui sono radicati tutti gli atti. — Questa obbiezione deriva dall'applicarsi al caso nostro la teoria delle potenze e degli atti loro corrispondenti, quale comunemente si concepisce. Ma questa teoria è imperfetta, perchè non è cavata se non da una specie di potenze, da quelle potenze che sono elle stesse atti, benchè non ultimati, di un subbietto, il qual subbietto è l'atto primo, che costituisce l'ente. Egli è verissimo che gli atti secondi ultimati non sono un ente diverso dalle loro potenze, come è vero che le potenze di un subbietto, atti non ultimati, non sono un ente diverso dal subbietto medesimo. Ma perchè ciò? perchè questo subbietto, le potenze di lui, e gli atti di queste potenze non costituiscono che un sentimento solo, e quindi un solo ente. Ma se il subbietto non cadesse nel sentimento, ma in un solo sentimento cadesse la potenza e l'atto, in tal caso il primo atto che cade nel sentimento sarebbe quello della potenza, e poi susseguirebbe l'atto di lei: onde in tal caso la potenza costituirebbe un ente, e l'atto di lei apparterrebbe al medesimo ente: ma il subbietto, rimanendo anteriore al sentimento ed affatto escluso da questo, non apparterrebbe all'ente medesimo, ma costituirebbe un ente anteriore stante da sè; anzi egli perderebbe il concetto di subbietto rispettivamente alla potenza e all'atto, e riterrebbe soltanto la nozione di causa, perchè nel sentimento la potenza sarebbe quella che farebbe l'ufficio e prenderebbe la natura di subbietto dell'atto, e altro subbietto non ci sarebbe. Che se ancora si voglia supporre che nel sentimento non cadesse nè pure la potenza, ma il solo atto; quest'atto rispetto al sentimento diverrebbe atto primo, e quindi diverrebbe un ente relativo al sentimento; e la potenza, se mai ci fosse, rimanendo anteriore al sentimento e da questo esclusa, costituirebbe un ente da sè, supponendo che avesse un suo proprio sentimento, e rispetto all'atto non avrebbe che condizione di causa.

Digitized by Google

Così pure il subbietto anteriore alla potenza, se non cadesse con questa in un solo sentimento, sarebbe un *ente* da sè avente un suo proprio sentimento. E quindi si avrebbero tre enti, cause l'uno dell'altro. Il qual ragionamento è tutto fondato in questo principio che « l'unità e l'identità dell'ente reale e soggettivo è tutta fondata nell'unità e nell'identità del sentimento »; sicchè più sentimenti separati formano più enti relativi: principio fecondissimo ed evidente dopo che fu dimostrato 1° che la natura dell'ente reale soggettivo è quella di esser sentimento; 2° e che all'ente compete, qual condizione ontologica, l'essere uno.

Ma egli conviene, a meglio intendere la natura dell'essere relativo, che qui noi facciamo un'altra supposizione. Abbiamo supposto che un sentimento costituisca l'atto, un altro la potenza, un altro il subbietto della potenza; e abbiamo detto che in tal caso si avrebbero tre enti, perchè vi avrebbero tre sentimenti separati; e che l'atto solo sarebbe un ente e un subbietto, la potenza sola sarebbe un altro ente e un altro subbietto, e finalmente quello che abbiamo detto subbietto sarebbe un terzo ente, non più subbietto della potenza e dell'atto, ma un subbietto solo da sè. Tutto ciò potrebbe essere. Ma rimanendo le cose così, potrebbe anche supporsi che l'atto fosse un sentimento separato da quello della potenza, e nello stesso tempo la potenza fosse un sentimento che abbracciasse anco l'atto; e ancora, che la potenza coll'atto s'unissero in un solo sentimento, escluso il subbietto, ma in pari tempo il subbietto fosse un sentimento che abbracciasse la potenza e l'atto. In tal caso si avrebbero ancora tre enti soggettivi, perocchè un ente sarebbe costituito dal sentimento separato proprio dell'atto; un altro ente sarebbe costituito da un altro sentimento separato abbracciante la potenza e l'atto; e un terzo ente sarebbe costituito da un altro sentimento separato abbracciante il subbietto abbracciante potenza ed atto. Nella quale supposizione l'atto sarebbe sentito in tre modi, col sentimento suo proprio limitato al suo atto, col sentimento proprio della potenza limitato all'atto ed alla potenza, e col sentimento proprio del subbietto estendentesi alla potenza e

Digitized by Google

all'atto. Nel sentimento del subbietto il subbietto apparirebbe come subbietto, non solo causa della potenza e dell'atto; e nel sentimento della potenza quel subbietto non sarebbe più subbietto, perchè non v'entrerebbe punto, ma la potenza sarebbe subbietto dell'atto; e nel sentimento dell'atto nè il subbietto nè la potenza riterrebbero più natura di subbietti, perchè non v'entrerebbero, ma l'unico subbietto sarebbe l'atto stesso. Ma in questo caso il sentimento dell'atto, in quanto venisse abbracciato dal sentimento della potenza, e del subbietto, non sarebbe il sentimento esclusivamente proprio dell'atto, ma tutt'altro; e la prova n'è che il sentimento esclusivamente proprio dell'atto come unico e primo sarebbe sostanza, e tal non sarebbe quel sentimento dell'atto che fosse unito insieme col sentimento della potenza o con quello del subbietto. Così del pari il sentimento della potenza esclusivamente proprio di questa, e abbracciante l'atto, sarebbe sostanzialmente diverso dal sentimento della potenza spettante al sentimento del subbietto, perchè questo non sarebbe sostanza, ma la sostanza sarebbe il solo subbietto e il sentimento della potenza e dell'atto sarebbe soltanto sua pertinenza. Sicchè aver vi dovrebbero tre principj sensitivi diversi, e quindi tre enti soggettivi. E posciachè il sentimento esclusivamente proprio dell'atto sarebbe sostanzialmente diverso dal sentimento dell'atto in quant'è annesso alla potenza ed al subbietto; perciò la potenza e il subbietto rispetto a quel sentimento proprio del solo atto non sarebbero subbietti, ma soltanto cause separate; e così posciachè il sentimento proprio della potenza non sarebbe identico al sentimento proprio del subbietto, perciò il subbietto non sarebbe in tal caso subbietto, ma solo causa della potenza.

Si dirà, che in tal caso sembra doversi tuttavia conchiudere che l'ente subbietto (per tenere i nomi imposti, benchè inesatti, non volendo qui che farci intendere), e l'ente potenza, e l'ente atto, verrebbero tuttavia ad avere quasi una materia comune. — Ma anche questo non è vero, perocchè la materia è uniforme, e non ha interna relazione; all' incontro que' tre sentimenti

Digitized by Google

fondamentali, che costituirebbero tre enti separati, sono essenzialmente relativi a tre principj diversi di sentire costituenti i tre enti. E poichè il sentito è diverso e separato secondo che ha un principio diverso, perchè la sua natura è questa di essere relativo al suo principio, perciò in que' principj non vi avrebbe identità e molto meno comunanza di sorte alcuna. —

Ma uno di que' principj, si replicherà, sente è vero più dell'altro, ma nondimeno sente anche quello che sente l'altro: il principio subbietto oltre il proprio sentimento possiede anche il sentimento che ha la potenza, e il sentimento che possiede l'atto. —

Non è punto così: qui c'è un'illusione. In primo luogo, dato che il principio subbietto oltre sentire come subbietto avesse lo stesso sentimento che ha la potenza e che ha l'atto, questa identità non sarebbe che *specifica* e perciò ideale, a quella maniera che si dice due uomini udire lo stesso suono, dove non s'intende di dire che la sensazione sonora dell'uno sia identica realmente, cioè la stessa di numero della sensazione dell'altro, ma unicamente s'intende dire che è della stessa *specie piena*, separata quanto all'essere reale, uguale solo nell'idea specifica, con cui si conosce.

In secondo luogo, è da richiamarsi a mente la dottrina delle *limitazioni ontologiche*, le quali cangiano la specie dell'ente. Ora l'atto solo, la potenza e l'atto unita nello stesso sentimento, il subbietto unito per sentimento colla potenza e coll'atto, hanno tre limitazioni ontologiche diverse, e quindi sono tre sentimenti sostanziali specificamente diversi (1). Nel primo, il principio sensitivo sente di esser limitato e chiuso essenzialmente nell'atto; nel secondo, il principio sensitivo sente d'esser chiuso nell'atto e nella potenza, e non sente la limitazione propria del primo

(1) Prendiamo in esempio l'animale. A due si riducono tutte le sue attività, cioè all'*istinto vitale*, e all'*istinto sensuale*. Esaminiamo il sentimento che ha l'animale di questi due istinti. Rispetto all'*istinto sensuale* egli sente l'*atto*, e sente anco la *potenza* di questo atto inchiusa nell'*istinto vitale*. Ma rispetto all'*istinto vitale*, che cosa egli sente? Egli sente l'*atto* di questo

Digitized by Google

sentimento chiuso nell'atto; nel terzo il principio sensitivo sente di abbracciare il subbietto, la potenza e l'atto, e non sente la limitazione essenziale de' due primi sentimenti. Il sentimento di queste limitazioni diverse cangia la specie dell'ente.

In terzo luogo, è da considerarsi che tutto il sentimento giace nel principio sensitivo, perocchè fuori del principio sensitivo non è sentimento. Ora ne' tre casi descritti, noi abbiamo manifestamente tre principj sensitivi diversi, perocchè in un caso il principio sensitivo giace nell'atto, in un altro esso giace nella potenza, nel terzo giace nel subbietto. Ora l'atto, la potenza, e il subbietto sono entità diverse; quindi anche i principj sensitivi che vengono a costituire sono principj di specie affatto diversi. In fatti il principio sensitivo tiene la sua sede in ciò che primo di tutto si sente. Ora nel caso che l'atto senta se stesso e non più, nell'atto dee dimorare il principio sensitivo; nel caso che senta la potenza, deve dimorare in questa, e in questa sentirsi l'atto, non in se stesso; nel caso finalmente che senta il subbietto, quivi anche il principio sensitivo dee rinvenirsi, e in esso e per esso sentirsi la potenza e l'atto, nè l'una nè l'altra in se stessi. Se l'atto è solo, l'atto sente ed è sentito come soggetto; se è nella potenza o nel subbietto, non sente, ma è sentito non più come subbietto, ma come emanazione della potenza o del subbietto; se la potenza è sola coll'atto, la potenza sente ed è sentita come subbietto; se ell'è nel subbietto, ella non sente, ma è sentita come emanazione del subbietto. I tre sentimenti adunque ne' tre casi sono essenzialmente diversi, e costituiscono enti affatto diversi di specie.

In quarto luogo, è da considerarsi che altro sarebbe il sentimento del puro atto, altro il sentimento che la potenza avrebbe

---

istinto, ma non sente niente di anteriore a quest'atto, sicchè anteriormente a quest'atto non esiste. Non sente dunque la *potenza* dell'istinto vitale: dunque questa potenza rimane fuori dell'animale, perchè rimane fuori del suo sentimento, è qualche cosa di anteriore a lui, che non cade nell'esperienza: l'animale suppone adunque un ente anteriore a sè.

Digitized by Google

di quest'atto, altro il sentimento che avrebbe del medesimo atto il subbietto. Perocchè l'atto sentito puramente (e però in un tempo senziente) non sarebbe già l'*atto della potenza* che sarebbe atto secondo, nè sarebbe l'*atto del subbietto* che sarebbe atto terzo, ma sarebbe atto primo. Lo stesso dicasi della potenza: il sentimento esclusivo di questa e del suo atto, non sarebbe mica il sentimento che avrebbe della potenza il subbietto. La potenza nel sentimento suo proprio sarebbe un atto primo, laddove nel sentimento del subbietto sarebbe un atto secondo. Dunque i sentiti ne' tre sentimenti varierebbero anche per questo. Questa ragione nondimeno si può ridurre alla seconda; perocchè la varietà nascerebbe appunto dalle diverse limitazioni ontologiche.

Si avanzerà qui ancora un'istanza non dispregevole. Si dirà: qualunque apparisca l'atto nel sentimento suo proprio, in quello della potenza, e in quello del subbietto, conviene che egli sia materialmente il medesimo; conviene che vi abbia una materia comune a' tre sentimenti che si trasforma ne' tre sentimenti diversi, perchè altramente dire non si potrebbe che l'atto sia sentito da tre principj, o la potenza da due; di che procedono tre conseguenze contrarie alla teoria che voi esponete dell'essere reale: 1° che dunque l'essere reale non finisce tutto nel sentimento, ma sotto il sentimento giace una materia che si veste di varj sentimenti, non essendo essa stessa nessuno di essi; 2° che non si dà sentimento sostanziale, ma ogni sentimento è puramente un fenomeno od apparenza, e che la vera sostanza *(sub-stratum)* è quella materia che ne' varj sentimenti diversamente apparisce; 3° che vi ha qualche cosa di identico a più sentimenti comune, benchè egli sia sentito diversamente.

La quale istanza ci viene fatta perchè non si considera abbastanza, che i tre sentimenti che noi abbiamo distinti hanno un ordine fra loro, di modo che quello della potenza è più elevato e più pieno che quello del semplice atto, e quello del subbietto è più elevato e più pieno degli altri due. Noi ci siamo fermati a considerare questi tre sentimenti l'uno all'altro subor-

Digitized by Google

dinati, ma la serie de' sentimenti separati potrebbe esser più lunga, e se la si spingesse fino al primo sentimento assoluto, saremmo giunti all'atto primo di Dio. Di più, di tali atti subordinati l'inferiore dipende dal superiore per modo che non potrebbe essere se non fosse quello, di maniera che se si ascende al primo atto, tutti gli altri ne dipendono, onde insegna S. Tommaso che il *primo atto* cioè Iddio abbraccia tutti gli altri atti, di maniera che le cose *cum in Deo sint unum*, sono parole del medesimo santo dottore, in *creaturis realiter distinguuntur* (1). Ben intese queste nozioni, non sarà difficile accorgersi che nel primo atto, nel primo sentimento, non può cadere alcuna materia, perocchè egli non è trasformato in un altro, in modo che si possa distinguere la trasformazione da qualche cosa d'anteriore alla sua trasformazione. Quindi il sentimento primo è quello che ha una verità come pure un'*entità assoluta*, dove non vi è già distinzione alcuna fra quello che è, e quello che apparisce nel sentimento: onde questo sentimento primo è senza più l'*essere reale*, è l'essere reale per sua propria essenza, il che è quanto dire l'*essere reale assoluto*. Ancora si scorgerà che un sentimento qualunque anteriore non ha, rispettivamente al suo inferiore, alcuna materia sottostante, ma si può trovarcela solo rispetto al suo anteriore. E ciò perchè il sentimento anteriore, e più elevato rispetto all'inferiore, non è trasformato, e però non si può distinguere in esso un'apparenza ed una realità; laddove si può distinguere in esso col ragionamento sintetico e coll'astrazione una materia rispetto all'anteriore, perchè l'anteriore si è trasformato in esso per così fatta guisa, che l'anteriore è la sua verità ed entità non già sostanziale (chè l'entità sostanziale è in esso), ma ultra-sostanziale e trascendente. Conciossiachè tutti i sentimenti inferiori, posto che escludano i superiori e siano in sè primi e però enti, sono enti relativi; e però basta che abbiano una verità ed entità relativa, e costituiscano

(1) In. III, D. VI, Q. I, a. I, ad 5^{m} contr. Così egli sembra che rimanga spiegato l'*essere eminente* che hanno le cose in Dio.

Digitized by Google

vere sostanze. Le quali dottrine dimostrano al tutto nulle le tre conseguenze che si volevano dedurre dalla premessa istanza contro la teoria dell'essere reale che noi esponiamo; perchè

Alla prima si risponde che l'*essere reale* finisce tutto nel sentimento, se si considera come assoluto quale è nella sua essenza completa; ed anco se si considera negli *enti reali* relativi, in relazione cogli enti ad essi inferiori e da essi indipendenti; e che la *materia* che si distingue col ragionamento sintetico ed astratto negli *enti* inferiori paragonati a' loro enti anteriori da cui dipendono, non è che una loro relazione ontologica, e dialettica; e ancora, che questa relazione e connessione ontologica e dialettica non toglie loro l'essere *enti relativi*, e vere sostanze, perocchè la detta materia che s'immagina loro sottostante non appartiene propriamente ad essi, ma è un *elemento trascendente* cioè fuori della loro sostanzialità, che non viene discoperta se non per via del discorso trascendente che non li considera unicamente in quello che hanno in se stessi, ma nella loro origine; cioè nella relazione che hanno con enti anteriori e ad essi stranieri, da cui ontologicamente dipendono; la qual relazione è fuori di essi, cioè fuori del sentimento che li costituisce; ma solo nota alla mente che paragona più enti insieme, non considera ciascuno per quello che è puramente in se stesso, dove egli tutto è.

Alla seconda si risponde, darsi sentimenti sostanziali, quali sono tutti i principj senzienti, ossia i primi atti di un dato sentimento. Perocchè, quanto al primo sentimento dove cessa ogni possibilità di distinguere fra l'apparente e il reale, egli è anzi più di sostanza, egli è sopra-sostanza, è puro ente reale, come dicevamo; rispetto agli enti superiori considerati in relazione cogl'inferiori, essi non sono trasformati, e perciò *non vi* ha differenza fra l'apparenza che è nell'inferiore, e la realità che è in essi, e però in queste relazioni sono non pur sostanze, ma altresì *sostanze relativamente fondamentali;* rispetto finalmente agl'inferiori considerati nella loro relazione che hanno co' superiori, in essi si distingue bensì col pensiero trascendente

Digitized by Google

fra una materia e una forma apparente, fra un reale che s'immagina sottostante e un fenomeno; ma che ciò non toglie punto loro l'essere sostanze in se stessi, e però veri enti; perocchè quello che si dice fenomeno od apparenza non pure non è sfuggevole, ma sì stabile ed immutabile; ma oltracciò è un sentimento avente un principio senziente; e come tale non ha in sè relazione, ma la relazione è tutta fuori di lui, sta nel nesso che un tal ente ha col suo ente superiore; e questo nesso non entra nell'ente inferiore che è sentimento tutto chiuso e finito in sè; onde quella relazione non gli toglie l'essere in se stesso atto primo e sostanziale. Solo nell'ordine trascendente, nel quale il pensiero vede i nessi degli enti fra loro, si scorge che l'entità loro e la loro verità è relativa ad essi, e non assoluta. Il qual vero fu riconosciuto sempre da' filosofi e teologi più insigni, i quali quando paragonarono le creature al Creatore dissero, che l'esistenza di quelle rispetto all'esistenza di questo cessa di essere esistenza, e sono piuttosto non enti che enti: e che in questo senso solo Iddio è. Conchiudasi adunque, che la pretesa materia, il preteso sostrato degli enti relativi, non è in essi, non li costituisce; ma è un'entità fuori di essi, trovata unicamente dal pensiero trascendente.

Alla terza conseguenza, si risponde che la pretesa *materia comune* a più sentimenti sostanziali e sopra sostanziali, subordinati ontologicamente, non esiste menomamente. Perocchè nel sentimento inferiore ella non cade, altro non trovandosi che la detta relazione col superiore; e nel sentimento ed ente superiore ella non è più *materia*, ma è lo stesso sentimento compiuto e vivente. Laonde quella *materia* spoglia di sentimento è un *concetto provvisorio*, che si forma il pensiero limitato, quando considerando l'ente inferiore e paragonandolo col superiore, trova che da questo dipende in modo che non potrebbe essere l'inferiore se il superiore non fosse, senza essere per anco giunto ad accorgersi in che modo dipenda, e in che modo dal primo dipenda. Il qual modo che abbiamo già dichiarato si può dichiarare nuovamente così. Pongasi che una cosa si trasformi,

Digitized by Google

cioè che prenda un'apparenza tutto diversa da quello che è, pongasi ancora che questa apparenza sussista da sè, senta, sia un principio senziente. In questo caso l'apparenza sola da sè presa non è più la cosa trasformata, ma è un'altra cosa, una cosa nuova, un ente nuovo, benchè dalla cosa che si trasformò dipendente. La cosa che si trasformò rimane quella di prima, non è la sua apparenza; nè questa è la cosa trasformata; nè la cosa che si trasformò è la materia o il sostrato di quest'ultima, perchè quest'ultima, come ponemmo, non è che la pura apparenza tutto diversa. Tale è il fatto dell'uscita degli enti dall'ente primo. Il linguaggio da noi adoperato è difettoso, ma fa intendere il pensiero che noi vogliamo esprimere. Esso è difettoso, perchè la parola *apparenza* è tolta da que' fenomeni passeggieri che c'ingannano, da quelli che non hanno che un'esistenza relativamente oggettiva; noi parliamo all'incontro d'apparenza o di fenomeno non solo costante, ma avente un'esistenza soggettiva. Questa maniera d'*apparenza* o di *fenomeno* è sconosciuta dal comune pensare, e però gli uomini non l'hanno nominata con alcun vocabolo. Converrebbe che la scienza ne inventasse uno; ma ad essa torna mai sempre difficile il coniare nuovi vocaboli con buon successo. Tuttavia essendovi astretta, dee farlo come può, distaccandosi il meno possibile dal linguaggio del popolo. Basterà egli forse che noi chiamiamo quel nuovo sentimento *fenomeno sostanziale*, o *fenomeno sostanza?* L'inconveniente di questa denominazione è che non esprime il soggettivo di quel sentimento, esprime il sentito, ma non il senziente. Per altro, se ben si considera ogni sentimento isolato e stante da sè, è ad un tempo sentito ed anche senziente, e un sentimento isolato ed esclusivo non si può pensare senza trovarci dentro l'uno e l'altro estremo.

D'altra parte tostochè è isolato, e lasciato da sè, egli non è più solo sentito, ma diventa incontanente senziente, giacchè senziente viene a dire il principio del sentimento, e se il sentimento sta da sè, egli è per conseguente già anche principio, come pure è termine.

Digitized by Google

Dalle quali cose deriva questa conseguenza, che se vi avesse un sentimento fornito, quasi direi, di tre anelli, subbietto, potenza ed atto (e lo stesso dicasi d'un maggior numero di anelli), e si potesse fare in modo che il secondo anello, oltre esser sentito dal primo, sentisse anche se stesso col suo atto, incontanente relativamente a questo sentimento, che non abbraccia il primo anello, sarebbe un nuovo ente sussistente; e se si potesse fare che il terzo anello, oltre esser sentito da' due primi, sentisse se stesso e non i due primi, anch'egli sarebbe un nuovo ente sussistente separato al tutto da' due primi, e di diversa natura.

Di che si vede, che se questo è l'ordine degli enti che compongono il creato, essi non solo sono enti relativi di primo grado, ma in questo stesso primo grado si distingue una gradazione di cui non si può agevolmente, o non si può al tutto definir la lunghezza.

Finalmente una difficoltà ancora ci presenta l'operazione degli enti inferiori. Perocchè si dirà: se dei tre enti che avete descritti e chiamati per distinguerli ente-atto l'inferiore, ente-potenza il medio, ente-subbietto il superiore, noi prendiamo a considerare l'inferiore di tutti, cioè l'ente-atto, e avendo ogni ente qualche attività e facoltà di operare, poniamo che l'ente-atto operi perfezionando così o deteriorando se stesso; non ne dovrà egli avvenire che a questa modificazione di lui corrisponda un'altra modificazione nell'ente-potenza, e un'altra ancora nell'ente-subbietto? O se si suppone che operi e modifichi se stesso l'ente-potenza, non ne verrà che alla modificazione sua risponda ancora una modificazione nell'ente subbietto? Ora, se la cosa è così, il superiore dipenderà dall'inferiore, e a questo modo converrà dire che vi abbia una materia comune; perocchè l'ente inferiore non potrebbe mutare il superiore se non avesse in sua balìa la materia di lui? — Di più, se l'ente inferiore colle sue azioni si deteriora, non ne verrà che soggiaccia a qualche deterioramento anche il superiore? E se la serie di questi enti relativi va a finire in Dio, Ente primo ed assoluto, non se n'avrà

Digitized by Google

l'assurdo che Iddio stesso partecipi del deterioramento degli enti creati?

Rispondiamo ad entrambe le difficoltà. In primo luogo l'operazione degli enti inferiori non può farsi senza la cooperazione degli enti superiori. Perocchè dipendendo gli enti inferiori dai superiori in quanto al loro essere, forz'è che dipendano da essi anche in quanto alla loro operazione. Ora questo solo basta per togliere la prima difficoltà, poichè questo dimostra, che l'ente inferiore non è quello che produce alcuna mutazione nel superiore, ma il superiore si muove da se stesso, e coopera a produrre la mutazione nell'inferiore. Che se trattasi dell'essere supremo che è Dio, questo opera senza soggiacere ad alcuna mutazione in se stesso, l'operare suo essendo lo stesso suo essere, e tuttavia opera, come si dirà a suo luogo.

Rimane la seconda difficoltà, assai più ardua della prima a snodare, perchè è la questione della libertà, com'ella si possa conciliare coll'azione di Dio nelle creature, chiamata da Leibnizio uno de' due laberinti della mente umana. Chi conosce quanti sistemi siano stati escogitati da' filosofi e da' teologi per andarne fuori non si maraviglierà di trovar difficile anche la soluzione che siamo per dare.

Questa tutta si fonda nella dottrina riaccennata delle *limitazioni ontologiche*. Noi abbiamo veduto che queste limitazioni son tali che cangiano la natura degli enti, il che possiamo esprimere più esattamente così: Se un ente potesse deporre la sua limitazione ontologica egli si annullerebbe, quell'ente non sarebbe più. Se deposta la sua limitazione ontologica, potesse prenderne un'altra, egli sarebbe divenuto un altro ente. Questa seconda ipotesi è impossibile, la prima non ripugna. Ciò che impedisce d'intendere la natura della limitazione ontologica si è che le limitazioni che cadono sotto la comune esperienza son tutte accidentali, e quella invece non si coglie che coll'esperienza del solo pensiero. Avviene pure il medesimo del *sentimento sostanziale*: difficilissimamente s'osserva, e l'annunziarlo pare una novità, poichè la comune attenzione non è attirata e trattenuta se non

Digitized by Google

dai sentimenti accidentali. L'uomo comune, cioè quello di cui le facoltà intellettive non ebbero grande sviluppo, non vive che d'accidenti, o per dir meglio, crede di vivere solo di questi. Solo il pensiero meditativo del filosofo giunge a distinguere tra i sentimenti uno sostanziale, e fra le limitazioni una essenziale costitutiva dell'ente, riguardante la stessa natura del medesimo.

Quando tutto ciò sia bene inteso, allora sarà inteso ben anco come la natura dell'ente finito non è solo positiva, ma negativa altresì. E poichè l'azione di un ente risponde alla sua natura, perciò anche l'azione dee poter dimostrare in sè il positivo e il negativo della sua causa. Ora se l'ente finito opera non solo in quanto ha natura positiva ma insieme in quanto ha natura limitata e negativa, si deve inferirne che vi ha un principio positivo che operi in lui e un principio negativo che conforma e limita la sua operazione. Se dunque consideriamo l'azione dell'ente precedente nel susseguente, noi troviamo che nel precedente non cade quella limitazione che è propria ed essenziale del susseguente e che lo faziona e conforma; benchè, se non è l'essere assoluto, egli debba avere un'altra limitazione ontologica sua propria, ma non mai quella del susseguente nella catena ontologica degli enti. Quindi ancora conseguita, che all'ente precedente non appartiene punto nè poco quel principio negativo ossia limitativo d'operare che è nel susseguente, ed è questo principio che costituisce il modo di attività esclusivamente proprio dell'ente susseguente. Il modo adunque limitativo dell'operare appartiene siffattamente all'ente che nella serie ontologica succede, che questo modo non può provenire dall'azione di alcuno altro ente che precede, e molto meno dall'Ente assoluto, il quale non ha limitazione alcuna nè ontologica, nè accidentale. D'altra parte il modo limitativo di operare giace esclusivamente nell'ente susseguente per siffatto modo, che non influisce nulla affatto sugli enti antecedenti, nè può menomamente dare qualche determinazione al loro operare. La qual riflessione discioglie affatto la doppia obbiezione che ci si faceva; perocchè da essa si vede chiaro: 1° che l'operare proprio dell'ente posteriore che è l'operare limitativo non influisce,

Digitized by Google

in quanto è tale, sugli enti superiori; 2° che l'ente posteriore, avendo un modo d'operare suo proprio il quale non è determinato dall'azione dell'ente anteriore, conserva la sua propria libertà.

Ma per aiutar le menti a ben intendere questa nostra soluzione che reputiamo efficacissima, dobbiamo avvertire il lettore come convenga concepire l'azione dell'ente anteriore sul posteriore. Questa stessa espressione « azione dell'ente anteriore sul posteriore » non è esatta, anzi l'aversene fatto fin qui continuo uso fu cagione che questa questione s'intricasse e divenisse oscurissima, inintelligibile. In fatti l'unione d'un ente sull'altro suppone che vi sia un ente il quale fa l'azione, e un altro ente il quale la riceve, suppone che questo ente sia per sè indipendentemente dal primo. Anche qui si argomenta intorno all'azione ontologica con quei concetti dell'azione che si traggono da enti finiti, separati, coordinati, perchè l'azione di questi enti fra loro è quella che attira la nostra osservazione e la nostra riflessione, onde si corre a credere che non vi sia altra azione che di quella maniera, e così si cava una teoria universale dell'azione da una azione particolare: la quale indebita arbitraria universalizzazione è il processo col quale si composero fin qui le Ontologie imperfette e del tutto inadeguate all'immensità degli esseri. Conviene adunque nel caso nostro ritrarre il pensiero da questo modo di azioni e passioni accidentali, che fanno o patiscono reciprocamente gli enti finiti coordinati; e collocare il pensiero (senza l'intermezzo d'esempj) nella natura dell'azione stessa ontologica, di cui parliamo, la cui indole è questa.

L'ente che chiamammo anteriore non opera in un altro ente, opera in se stesso. Ma posciachè il termine del suo atto abbiamo supposto avere un sentimento proprio e limitato a sè solo, e quindi abbiamo supposto che quel termine, in quanto è questo sentimento proprio e limitato (e come tale non è più termine), sia un altro ente, un ente relativo che finisce in se stesso e che non acchiude nè il termine nè l'atto dell'ente anteriore; quindi dee conseguitare che in conseguenza dell'azione che l'ente anteriore esercita in se stesso, l'ente relativo posteriore debba

Digitized by Google

aver mutato, il sentimento stante da sè debba trovarsi in altra guisa. Ma questo sentimento, che appunto perchè sta da sè è sostanza, ed ha un principio attivo, non può essere stato meramente passivo, ma dee aver esercitato in ciò un'azione a sè relativa. Imperocchè ciò che ha la condizione di passione rispetto all'ente anteriore, può avere la condizione di azione rispetto all'ente posteriore; il che è ben da notarsi. E che così debba essere, si può darne questa plausibile ragione.

Qui non trattasi di un cangiamento che muti l'essenza, e la natura dell'ente posteriore, trattasi di spiegare unicamente le azioni di questo, rimanente l'ente identico. Il principio dell'ente adunque, che è la base essenziale dell'ente, rimane identico. Ciò posto, tutte le mutazioni di cui un ente è suscettibile si riducono ad atti del principio attivo, sieno questi atti attivi o passivi. Il che non ripugna a dirsi, perocchè il sentire è un atto del principio senziente e tuttavia è passivo: il movimento istintivo è anch'egli un atto del medesimo principio, ma un atto che dicesi attivo. Ma quest'atto attivo medesimo, se si considera che è tutto nel sentimento, perchè l'istinto è un sentimento che opera, si rileverà che egli ha una condizione di passività, perchè il sentire è in qualche modo ricevere e patire (1). All'azione adunque che accade nell'ente anteriore, risponde contemporaneamente un'azione che accade nell'ente posteriore: onde l'ente posteriore ha una sua propria azione, e questa di tal guisa, che in lui è isolata e separata da quella dell'ente anteriore; peroc-

---

(1) Le parole *passione* ed *azione* non adeguano l'ampiezza dei concetti che vogliamo esprimere: appartengono anch'esse alla *Ontologia volgare*. L'*Ontologia speculativa* non trova lingua che le convenga, perchè tutte le lingue sono fatte dal popolo, che non s'eleva alle dottrine dell'*Ontologia speculativa*. Osserveremo adunque, che non ogni sentimento è *passivo* nel senso volgare della parola, che suppone un *attivo straniero*; ma vi può essere tal sentimento che abbia il suo attivo in sè, e questa maniera di sentimento, piuttosto che passivo, dovrebbe dirsi *penetrato in se stesso*. Così l'*atto sensibile* è un sentimento pel quale l'atto penetra ossia ha penetrato se stesso. Solo in questo modo si può attribuire un sentimento alla divinità.

Digitized by Google

chè l'ente posteriore non sente l'ente anteriore nè l'azione di questo, ma solo se stesso, e la propria azione, consistendo in questa limitazione del suo sentimento la sua stessa essenza. Onde se un tal ente è intelligente, egli si sente e si crede causa, e causa piena, indipendente, unica della sua propria azione.

La quale dichiarazione dell'influenza, che l'ente posteriore riceve dal superiore che agisce, toglie via dalla mente altri errori e maniere false di concepire, che in sì difficile argomento s'intromettono negli intendimenti, delle quali è una, che ciò che nasce nell'ente posteriore debba succedere a ciò che nasce nell'anteriore. Non succede, ma contemporaneamente si ha l'azione nell'ente anteriore, e l'azione nel posteriore. Non vi ha dunque *premozione*, quando anzi non vi ha tampoco *mozione*, ma vi ha unicamente azione e azione: due azioni contemporanee di due enti ontologicamente subordinati, due azioni delle quali la seconda è relativa e però affatto divisa dalla prima; consistendo in questo la sua relatività, che tutta si restringa nel sentimento relativo, dove ella incomincia, prosegue e finisce; nè v' ha alcuna parte nè pure iniziale di lei fuori di tal sentimento, poniamo nel sentimento dell'ente anteriore.

Si dirà, tuttociò va benissimo per ispiegare l'azione dell'ente puramente sensitivo, attesochè le sue azioni non sono libere, ma determinate da leggi precedenti, a cui soggiace *l'istinto* che è il principio operativo d'un ente di tal fatta (1). La libertà però

---

(1) L'azione dell'ente inanimato (corpo, materia, ente-termine) non ha bisogno di alcuna spiegazione, non solo perchè un ente sì fatto non gode di alcuna libertà, nè tampoco della spontaneità; ma ben anco perchè l'azione che noi gli attribuiamo è puramente fenomenale, per modo che non possiamo giammai scorgere negli enti materiali la condizione di causa (V. *Saggio sulla speranza*, L. I, VIII, inserito nel volume intitolato *Apologetica*). Onde la vera causa delle mutazioni che noi osserviamo negli esseri materiali si dee necessariamente riconoscere fuori di essi, cioè in un altro ente che rispetto a loro ha natura di principio, e può essere tanto il *principio loro proprio*, quanto il *loro principio straniero* secondo quello che abbiamo detto.

Digitized by Google

degli esseri intelligenti non sembra rimanere ancora salvata appieno dal vostro ragionamento.

A me sembra di sì, se si penetra a fondo la mia risposta. Ma poichè trattasi di cosa veramente difficile, m'ingegnerò di chiarirla vieppiù. Conviene collocare tutto lo sforzo dell'attenzione ad intendere come l'essere posteriore relativo sia individuato e così reso un ente; poichè all'ente appartiene l'essere individuo dalla sua limitazione; quest'ente, come tutti gli altri enti reali, è sentimento, ma egli non è quell'ente che è, se non *perchè* questo sentimento è esclusivo, ristretto in se stesso, quindi partito intieramente da ogni ente a lui anteriore, come pure da ogni altro ente a lui coordinato. Il sentimento dunque di questa sua esclusività che è la nozione del *proprio*, onde nella *Psicologia* traemmo l'IO (72-80), è ciò che costituisce l'ente posteriore relativo. La sua essenza dunque giace in un negativo sentito: nel sentimento dell'esclusività e della negazione; il che fece dire a S. Agostino che le creature nè interamente sono, nè interamente non sono. Ora questo sentimento in quanto è esclusivo (e si noti che in tanto appunto egli è l'ente posteriore relativo) *non* cade nell'ente anteriore, a cui non appartiene questa esclusività e limitazione. Si veda adunque ora da noi in che cosa consista questa esclusività e limitazione sentita nell'essere intelligente e libero. Che cosa è la libertà di quest'essere? Dico la libertà meritoria, che è quella che si deve da noi salvare? La libertà meritoria è la potenza di eleggere fra il bene e il male, fra una volizione conforme alla legge e una volizione disforme. Ciò che ha di essenziale questa potenza è la limitazione; poichè l'essere potenza al bene e al male ha il concetto di doppia limitazione, la prima consistente in *non esser atto*, poichè l'atto è più che la potenza, la seconda consistente in non essere determinata al bene, poichè sarebbe assai più perfetta quella potenza, il cui atto dovesse essere sempre buono e non potesse essere cattivo giammai, come osserva con ogni verità Sant'Agostino. Se dunque la potenza di scegliere il male e lasciare il bene è una limitazione, questa limitazione in quant'è propria

Digitized by Google

dell'ente posteriore non cade nell'ente anteriore; e però l'ente anteriore non può giammai determinare al male l'ente posteriore; ma se l'ente posteriore si determina al male, si determina da se stesso; poichè questa determinazione al male, in quanto è precisamente al male, è una limitazione, è il limitato, il negativo operante; poichè anche il limitato, il negativo può operare in quanto è inserito nel sentimento; purchè s'intenda bene che cosa voglia dire quest'operare, come voglia dire esser cagione deficiente, di un effetto deficiente, sicchè l'effetto è negativo come la causa. Or non ripugna che il sentimento operi colle sue limitazioni, una delle quali è la facoltà di scegliere il male; giacchè con esse il sentimento non produce niuna sostanza, nè manco un'attualità positiva, ma solo determina un modo difettivo dell'azione. Se dunque l'ente che possiede la libertà bilaterale non è ente individuo, se non in virtù della sua esclusività e limitazione; e questa limitazione consiste nel potere di scegliere il male, non in quant'è potere, ma in quanto ha per termine il male; se l'azione che sceglie il male è anch'essa negativa, cioè ha una modalità negativa; se il male scelto è anch'esso un negativo, un deficiente; conseguita che nè quest'ente sia l'ente anteriore; nè quest'azione e la sua potenza sia azione o potenza dell'ente anteriore, nè la deficienza del suo oggetto appartenga menomamente all'ente anteriore, ma tutto ciò spetti unicamente ed esclusivamente all'ente posteriore. Così si spiega come la potenza del male appartenga tutta all'ente posteriore e in niun modo all'anteriore. Dunque l'ente posteriore ha in proprio la potenza di eleggere il male: la potenza poi di eleggere il bene gli viene dall'ente anteriore. Così egli ha la potenza di eleggere il male e quella di eleggere il bene, e queste due potenze insieme prese costituiscono appunto la libertà bilaterale che noi volevamo spiegare (1).

(1) Se l'ente anteriore non fosse il supremo ed assoluto, egli potrebbe operare il male, ma questo male non sarebbe mai proprio dell'ente posteriore, perchè la limitazione ontologica dell'ente anteriore, principio del male,

Digitized by Google

Ma si dirà: se l'ente anteriore pone quell'atto a cui nell'ente posteriore risponde un atto perfetto, p. e. un atto di virtù, non sarà necessitato l'ente posteriore a porre quest'atto di virtù egli medesimo? Rispondiamo, che la questione non va posta così. Egli è certo che se l'ente anteriore vuole assolutamente porre un tal atto, l'atto corrispondente si porrà anche nel posteriore. Ma perchè mai non potrebbe l'ente anteriore fare diversamente? Che ripugnanza vi è a pensare che l'ente anteriore ponga un tal atto, pel quale l'ente posteriore esista colla piena sua libertà? E questo così abbia la potenza del bene e del male? Vuol considerarsi attentamente, che l'ente anteriore rispetto al posteriore non fa alcun altro atto se non quello che pone in essere l'ente posteriore in un dato modo; perocchè noi parliamo di azioni ontologiche, che è quanto dire creative almeno in senso lato (1). Il modo adunque in cui l'ente posteriore si trova dipende certamente dall'atto ontologico dell'ente anteriore, ma questo modo può essere quello di una potenza atta tanto al bene quanto al male. Che se a questa potenza s'aggiunge l'atto del bene, questo modo perpetuo di operare dipenderà certamente dall'essere

---

sarebbe affatto fuori dell'ente posteriore come un ente è fuori dell'altro per la loro diversa relatività. L'ente anteriore adunque non può produrre il male nel posteriore in quanto è congiunto a lui ontologicamente, ma solo il bene, poichè la congiunzione ontologica è soltanto positiva e non negativa. Ciò non toglie che un ente non possa dar tentazioni o seduzioni ad un altro, ma questo non nasce pel nesso ontologico degli enti fra loro, ma unicamente per le comunicazioni fisiche o morali, per le quali possono reciprocamente agire e patire: queste azioni o passioni fisiche o morali non riguardano l'ente, ma unicamente modificano i suoi accidenti.

(1) A Dio solo spetta di operare in un modo assolutamente creativo (*Teodicea*, 563). E trattandosi d'un essere intelligente finito, egli non può aver altro ente anteriore che Iddio, *nulla creatura interposita,* dice Sant'Agostino. Ma trattandosi degli altri enti, vi sono degli enti che rispetto ad altri sono anteriori e che pongono in essere quelli che rispettivamente sono posteriori, di che paiono quasi creatori di questi, e quindi, per abbracciare ogni produzione ontologica, abbiamo detto *creative in senso lato.*

Digitized by Google

anteriore; ma quest'atto tuttavia potrà essere o necessitato o libero come vorrà l'essere anteriore. L'essere anteriore farà in in modo che sia necessitato, se toglie via la potenza di fare il male nel posteriore; ma se lascia questa potenza a fianco dell'atto buono, quest'atto è libero, perchè poteva non esser posto od esser posto il suo contrario, giacchè nell'essere posteriore rimase intatta la potenza deficiente di fare il male. Se poi l'ente posteriore fa il male, quest'atto può esser libero, poichè all'atto suo può trovarsi veramente congiunta la potenza di fare il bene; e opera liberamente, chi potendo fare il bene fa il male. La libertà sta nel poter fare, non nel fare stesso, perocchè quando già si fa, l'atto è determinato, non potendo stare che non si faccia quello che si fa. Così rimane pienamente salva la libertà bilaterale dell'essere intelligente posteriore; e nello stesso tempo rimane spiegato come l'essere anteriore, che rispetto agli enti intelligenti è sempre l'essere supremo Iddio, possa ottenere tutto ciò che vuole dall'essere posteriore senza punto nè poco ledere la sua libertà.

Ma da questa lunga digressione, se pur è digressione, torniamo all'argomento proprio di questo capo. Noi dimostravamo che l'ente sensitivo-relativo, e in particolare il corporeo, sommesso alla meditazione, ci si mostra come condizionato ad un altro ente anteriore a lui, che dicesi trascendente, perchè non cade nell'esperienza. Noi davamo per prova di questa sentenza il fatto, che il primo atto dell'anima sensitiva che cade nel suo concetto è quello di un principio senziente, e che un principio corporeamente senziente suppone dinnanzi da sè un principio il quale si trasforma in senziente, e come senziente si pone e s'individua ricevendo da ciò natura di anima. Il principio che ci rimane, noi abbiamo detto, tolto via il sentito corporeo, non è più senziente, è un principio che alla mente nostra appare come meramente potenziale, e un principio potenziale non cade nel sentimento proprio dell'anima, o piuttosto non cade in quel sentimento che è l'anima. Onde la mente dialettizzando trascende l'anima, e arriva a qualche cosa che

Digitized by Google

la precede nell'ordine degli esseri. Le obbiezioni a questa teoria, lungamente trattate, non sono le sole che compajono alla mente del pensatore. Noi dobbiamo esporre e, se ci viene, dileguare le altre, cioè le principali, lasciando da un canto, secondo il nostro solito costume, le più volgari, e men poderose, siccome quelle che possono agevolmente esser vinte dalla sagacità degli studianti.

Un'obbiezione adunque di qualche peso che ancor rimane si è, che un principio meramente potenziale non è un ente, ma piuttosto un nulla, perocchè una mera potenza senz'atto non esiste. A cui rispondiamo, che una mera potenza per vero dire non può esistere fuori della mente, ma appunto perciò la mente, ogni qual volta s'abbatte a cosa che le presenta il concetto di mera potenza, è autorizzata dalla dialettica a conchiudere, che quella che le si porge come mera potenza dee avere un atto nascosto. Perocchè se ella giunge a trovare logicamente che un qualche cosa dee essere, conviene altresì che conchiuda, che questo qualche cosa che a lei si dà a conoscere come entità potenziale, dee esser che abbia tutto ciò che gli bisogna per essere, e di conseguente l'*atto* che è costitutivo dell'ente (*Psicologia* P. II). E quindi è da rammemorarsi, che l'intelligenza umana ha due modi di conoscere, l'uno attuale, e l'altro potenziale (P. II, L. IV), e che perciò quando la mente trova e pensa una mera potenza, allora ciò che manca al suo oggetto per essere ente attuale è da attribuirsi all'imperfezione della mente, e non all'oggetto stesso in se medesimo. Quindi dove il primo ragionare s'abbatte a ciò che è mera potenza, il ragionare più elevato e più riflesso, cioè il dialettico, a ragione conchiude che ivi effettivamente si trova un ente attuale, benchè la sua attualità si rimanga, alla mente che analizza la percezione, velata. Tutto questo ragionamento si può ridurre alle seguenti proposizioni:

Il ragionamento logicamente condotto non erra nelle sue conclusioni.

Ma il ragionamento analitico, che medita sulla percezione sensibile, rileva che al di là del sentimento sta qualche cosa

Digitized by Google

di cui non conosce che una potenzialità, qualche cosa dunque vi deve essere.

Ma se v' ha qualche cosa, ella non può essere una mera potenzialità, perchè l'atto è necessario costitutivo dell'ente: convien dunque che quest'atto vi abbia, tuttochè al pensiero limitato non apparisca.

In fatti la mente che conosce una cosa come mera potenzialità non erra in questo, perocchè ella non nega mica che l'atto vi sia, solo quest'atto nol vede se non in modo imperfetto: la potenzialità adunque veduta dalla mente altro non è che un ente imperfettamente conosciuto, conosciuto col primo grado di cognizione: ciò che manca dunque a quell'ente nel veder della mente appartiene non all'ente, ma all'imperfezione dell'operazione di questa.

Ancora un'altra obbiezione. L'ente sensitivo non sente solo il suo atto ultimato, ma ben anco la sua propria *potenza*: dunque questa potenzialità prima non è fuori di esso, ma è un elemento di esso. La prova ch'egli sente la propria potenza si è questa: egli opera, dunque ha il sentimento del suo potere — Rispondiamo esser vero che l'ente sensitivo ha il sentimento del suo potere di operare, e che quindi la propria potenza è anch'essa parte del sentimento che lo costituisce; ma nel ragionamento che noi facciamo non si parla di questa potenza che si riferisce alle sue operazioni seconde, ma si parla della potenza del suo atto primo col quale è, non opera. E per chiarire maggiormente la cosa, noi abbiamo ridotti tutti i principj operativi dell'ente sensitivo-corporeo ai due istinti che nominammo *vitale* e *sensuale.* Ora egli è certo che nel sentimento sostanziale entra la potenza dell'istinto sensuale, l'animale, cioè l'ente sensitivo, sente di poter muoversi a seconda della sensazione ricevuta. Ma la potenza dell'istinto vitale non è sentita, ma è sentito solo il suo atto cioè l'atto con cui l'ente sente, col quale atto egli è, perocchè avanti che egli senta, non vi ha sentimento, e la potenza anteriore al sentimento che si concepisce dalla mente rimane di conseguente estranea al sentimento medesimo.

Digitized by Google

Si replicherà che anche il principio dell'istinto vitale si deve sentire appunto perchè egli è quello che sente, è il principio del sentimento — Indubitatamente si deve sentire, ma si deve sentire nel sentimento stesso, e non come qualche cosa di anteriore al sentimento. E di vero il principio senziente è costituito come senziente dal sentimento e pel sentimento. Imperocchè, l'abbiam detto più sopra, come viene costituito il principio senziente? Colla precisione di un sentimento da un altro sentimento: sia dato un sentimento qualunque tutto finito in sè, non parte di un altro sentimento, ma formante un sentimento intero da sè solo. In questo sentimento è già posto senza più il principio senziente; perocchè ogni sentimento è già ad un tempo stesso sentito e senziente. Questa distinzione del rapporto attivo e del passivo è piuttosto un'analisi che la mente fa di esso, che non una reale distinzione. Il sentimento è un'attività: questa attività incomincia, perocchè in ogni attività, in ogni atto vi ha necessariamente il cominciamento, non potendo essere il resto se non cominciasse. In quanto comincia attivamente, in tanto egli è principio. Quindi dicemmo che il principio è là dove è il suo termine, e reciprocamente che il termine è nel principio, il senziente nel sentito e il sentito nel senziente. Se nel sentimento stesso sono più cose ossia più attività sentite, in quella che è sentita la prima giace il cominciamento del sentire, il principio sensitivo. Ma quando noi parlavamo di un principio anteriore al sentimento, noi non parlavamo del principio senziente che è nel sentito, ma di un principio che è ancora senza sentito, al quale venendo poi dato il sentito, si trasforma ontologicamente nel principio senziente, e per questa trasformazione, chiamata appunto per ciò ontologica, diventa un altro ente, l'ente sensitivo. Nè perciò perisce il principio che era innanzi della trasformazione, ma rimane un ente anteriore a quel modo che abbiamo spiegato, senza che le nature di tali due enti si confondano, o comunichino in una sola natura, o il primo diventi perciò materia o realità o sostanza del secondo. Questo solo possiam dire, che il secondo è a noi noto per

Digitized by Google

esperienza; del primo non conosciamo che l'esistenza, ci apparisce come una mera potenzialità; ma il ragionamento dialettico trascendente ci assicura che deve essere un sentimento anch'egli, perchè deve essere un ente reale e attuale: di qual foggia sia poi questo sentimento, affatto noi l'ignoriamo, ne ignoriamo lo stoffo, ne ignoriamo le limitazioni, ne ignoriamo il termine.

CAPO XLIX.

CHE LA DIVISIONE DEGLI ENTI NON È L'OPERA DELLA MENTE UMANA, MA RISIEDE NEL SENTIMENTO E PERÒ NELLA LORO STESSA NATURA.

Dalla quale teoria si trae per corollario la confutazione di quegli Ontologi della Germania, i quali si affaticano di attribuire alla mente umana la divisione degli enti; e quindi medesimo la confutazione del loro panteismo.

Essi non distinsero fra l'ordine delle idee e quello dei sentimenti, per mancanza di un'accurata analisi, e tosto che fecero dell'idea oggetto della mente e del sentimento una cosa sola, era conseguente che confondessero in uno tutti gli enti, dando alla mente poi la facoltà portentosa di cavar da questo caos panteistico la distinzione degli enti, e così farla creatrice.

All'opposto la distinzione fra il reale (sentimento), e l'ideale forma della mente, data dall'analisi, produce una conseguenza contraria. Perocchè al pensiero, che versa sugli enti reali è data la sua materia dal sentimento, il quale perciò antecede l'operazione cogitativa. Ora il pensiero de' reali per ciò stesso riceve la legge dal sentimento, e non fa che conoscerlo. Se dunque il sentimento è sostanzialmente ed entitativamente diviso, il pensiero lo riconosce per diviso, e se egli non è diviso, forz'è che lo riconosca per indiviso.

Il che s'intenderà meglio da quelli che hanno presenti le leggi del *pensiero complesso*, e del *pensiero parziale* od astratto da noi esposte nella *Psicologia* (P. II. Cap. II sgg.). Ivi abbiamo osservato che allorquando il pensiero parziale ed astratto si ferma in una parte dell'ente, e qui pone tutta la sua attenzione, allora non è mai scompagnato dal *pensiero complesso*, benchè questo

Digitized by Google

sia meno attuato, e sfugga all'attenzione comune; il quale pensiero complesso abbraccia tutto l'ente, e non una sola parte, sicchè assolutamente parlando non si pensa mai una parte sola dell'ente, ma sempre tutto l'ente, pel principio di cognizione che dice: « l'ente è l'oggetto del pensiero ».

Indi due maniere di divisione che fa la mente: l'una propria del pensiero complesso; l'altra, del pensiero astraente: l'una conforme alla natura, cioè alla reale divisione degli enti, che così viene unicamente riconosciuta, non creata; l'altra, non conforme alla natura reale, che altro non pone se non una divisione mentale, la quale realmente non è negli enti. E l'uomo non può ingannarsi nel pigliar l'una per l'altra se pur s'attiene a questa regola non meno logica che ontologica: « Se la mente divide gli enti in modo, che ella non possa pensare la parte in cui pone attenzione senza sottintendere la parte che tralascia, ma le sia mestieri d'aver presente quest'ultima parte col pensiero complesso, sebbene in questa non fermi la sua attenzione, ma sol nella prima; in tal caso la divisione non è che mentale; ma se ciò che pensa e in cui fissa l'attenzione può esser pensato da sè solo, senza sottintendervi alcun'altra cosa nè pure col pensiero complesso, in tal caso ciò che pensa è un ente diviso realmente da tutti gli altri enti a cui non pensa »: egli è segno allora che l'ordine degli enti, l'ordine dei sentimenti pensati o de' loro termini permette la divisione, la permette indipendentemente dalla mente, la quale segue la divisione datale e alla sua operazione preesistente.

Non di meno ciò non impedisce punto, che il pensiero sebben complesso sia relativo e non assoluto, cioè relativo all'uomo; ossia, che è il medesimo, ciò non toglie, che la divisione reale degli enti non sia relativa all'uomo, e ben diversa da quella che riuscirebbe per un altro ente anteriore ontologicamente all'uomo (1).

(1) La stessa osservazione dimostra inesatto quanto scrive Vincenzo Gioberti: che « la materia come un complesso di fenomeni è un'impressione,

Digitized by Google

CAPO L.

NON SI DÀ ENTE SENZA UN SOGGETTO.

Questa proposizione è conseguente a tutto ciò che abbiamo detto.

E nel vero, che cosa è il soggetto? Il soggetto è l'atto primo del sentimento; cioè quella cosa, che prima di tutto è sentita e che è sentita attivamente, cioè nella sua qualità di atto. Quindi il soggetto ha natura di principio reale, e noi abbiamo già veduto che non si dà ente senza principio; perocchè tutto ciò che esiste è principio o termine, niente conosciamo nell'università delle cose, niente possiamo concepire che non abbia condizione dell'uno o dell'altro. Ma il termine non può stare senza il principio. Dunque senza un principio, che è quanto dire senza un soggetto, l'ente non è possibile.

COROLLARII.

I. Da questo si trae primieramente che mutato il soggetto è mutato l'ente; l'ente non è più quello, ma un altro ente.

II. Di poi consegue che tutto ciò che è anteriore al soggetto, cioè all'atto primo del sentimento, resta fuori del sentimento, e perciò non appartiene allo stesso ente, ma ad un altro che esige necessariamente un altro soggetto.

III. Quindi medesimamente deriva che, se trattasi di un soggetto intelligente, tutto ciò che è anteriore al sentimento che

---

« come un aggregato di sostanze esterne è una rivelazion del pensiero » (*Il Gesuita moderno*, C. XII, fac. 281 della 1ª ed.). Se la materia si prende come *aggregato* non è più che un fenomeno sensibile, se si prende come sostanza non è una rivelazione del pensiero, ma il termine del sentimento che antecede il pensiero umano che la percepisce o la considera. S'aggiunga che come un complesso di fenomeni la materia non è un'impressione, perocchè tutt'al più l'impressione potrebbe essere la causa del fenomeno, non il fenomeno stesso. Di più, la materia può fare un'impressione sopra un'altra parte di materia: l'impressione dunque suppone la materia, come l'effetto suppone la causa, ella non è dunque in nessun senso la materia.

Digitized by Google

lo costituisce rimane nascosto, cioè non può essere da lui percepito: la limitazione dunque del soggetto è quella che limita la percezione e la cognizione, e non lascia all'intelligenza che una conoscenza dialettica negativa.

IV. Tale è la costituzione dell'essere reale, la quale si riflette nell'ordine logico. In quest'ordine la ragione astraente si forma degli enti senza soggetto reale, come a ragion d'esempio sono gli enti-termini; ma in facendo quest'operazione ella è necessitata di trattarli come fossero soggetti. Tali sono i subbietti dialettici ossia subbietti del discorso. È un'operazione simile a quella della personificazione, e si potrebbe chiamare subbiettificazione. Ora nel discorso vale rispetto a questi subbietti dialettici la stessa legge annunziata pe' subbietti reali (Coroll. I.), cioè che mutato il subbietto del discorso, il discorso sia un altro, e quando si vuole fare apparire che il discorso sia il medesimo di prima, allora vi ha fallacia.

V. Un altro importantissimo corollario, che diviene un principio di grandissimo uso in metafisica, si è che qualora la mente per qualsivoglia ragione o naturale o artificiale divide un ente e ne lascia da parte il soggetto, quello che le rimane non è più l'ente di prima, ma un altro (sia poi ente completo o incompleto, meriti ancora il nome di ente o soltanto quello di entità). Così in un tutto organico i singoli organi considerati a parte del tutto non sono l'ente identico, nè sono quelli che eran prima, giacchè coll'essere uniti al tutto aveano un'altra esistenza diversa da quella che hanno separati (un altro soggetto). E questa è anche la ragione perchè la semplice idea dell'essere non è Dio, giacchè ella è puramente oggetto e però manchevole del soggetto divino. Laddove se la si considera quale è in Dio, si vede avere il suo soggetto, cioè lo stesso soggetto divino con cui s'identifica, ed ella stessa diviene altra cosa e così cessa d'essere pura idea. Dove si scorge l'origine dell'errore di Vincenzo Gioberti, che non conobbe questa legge del pensiero, che cangia a se stesso un ente in un altro ogni qualvolta non ha più presente il soggetto che costituiva il primo

Digitized by Google

ente (1). Lo stesso ragionamento è da farsi degli attributi divini, come fu toccato nella *Teodicea*.

CAPO LI.

DELLA UNIFICAZIONE DEGLI ENTI.

Ora dopo avere noi parlato della subordinazione ontologica degli enti, gravissimo argomento e fecondissimo di conseguenze, possiamo, qui giunti, affrontare una questione non meno ardua, quella dell'unificazione degli enti reali.

Certo non è possibile darne una soluzione completa attesa la limitazione dell'umana esperienza, ma possiamo nondimeno stabilire un principio non dispregevole che a lei presieda, il quale è questo: « qualora un ente senta un altro ente non solo quanto al termine, ma ben anco quanto al principio, e lo senta come principio, allora i due principii si compenetrano, non sono più due, ma un solo, e però un solo ente; laddove se un principio sente il termine di un altro ente, ma non ne sente il principio, egli è il caso della subordinazione ontologica degli enti, gli enti restano due, e non un solo ».

La ragione ne riuscirà chiara a chi vi pone attenzione; poichè se un principio ne sente un altro lo deve sentire come principio; altrimenti non sentirebbe un principio ma un termine. Ora sentire un principio come principio è il medesimo che avere il sentimento proprio del principio; e avere il sentimento proprio del principio è il medesimo che essere quel principio. Dunque un principio che ne sente un altro è il principio sentito, il che equivale all'identificazione de' principii e così degli enti.

Questo non è una mera possibilità, non è un caso ipotetico: n'abbiamo l'esperienza nell'anima umana nella quale il prin-

(1) Non si giuochi qui sulle parole *diviene, cangia* ecc., essendo evidente che non trattasi d'un reale divenire o d'un reale cangiarsi, ma d'un divenire e d'un cangiare relativo alla mente che pensa e parla della cosa pensata.

Digitized by Google

cipio intellettivo e il principio sensitivo è il medesimo (*Psicologia* 636–646).

Dalla stessa verità dipende la sentenza di S. Tommaso e degli Scolastici, che nell'uomo v' ha una sola forma sostanziale e questa è l'anima intellettiva; giacchè qui per forma intendono l'atto primo che noi chiamiamo anche soggetto. E nel vero, se così non la fosse, l'uomo non sarebbe più uno ma due, due le anime, errore già da noi confutato.

Or questa dottrina dell'identificazione de' principii e quindi degli enti riesce preziosa anche alla teologia, come si vedrà nell'*Antropologia soprannaturale.*

CAPO LII.

DELL'AZIONE DEGLI ENTI REALI.

ART. I.

Dell'azione in generale.

Ed ora che abbiamo esposto la teoria dell'ente reale per ciò che riguarda l'intrinseca sua costituzione, possiamo passare a dare la teoria della sua azione; il che esaurirà in qualche modo l'argomento di questo libro, giacchè tutto si riduce ad essere e fare.

Abbiamo veduto che l'essere stesso è un primo atto, e che l'essere reale è un atto soggettivo, cioè costituente un soggetto, che è quanto dire un primo atto di sentimento, presa la parola sentimento nella sua più generale accezione.

Non è a noi necessario soffermarci a notare le leggere differenze di significato che hanno le parole atto, ed azione secondo la proprietà del linguaggio: noi le useremo come sinonime fino a tanto che il ragionamento nostro non dimandi la loro minuta distinzione. Soltanto osserveremo che la parola atto è più generale di azione convenendo a tutte le tre forme dell'essere; laddove l'azione spetta soltanto all'essere reale e soggettivo.

Ogni qualvolta adunque la nostra mente pensa un essere, o un grado di essere di più che prima, ella pensa un'attività, un atto; e ogni qualvolta ella pensa un essere o un grado di es-

Digitized by Google

sere soggettivo o sentimentale, ella pensa un'attività, un atto, un'azione.

Definiremo dunque l'azione « un atto dell'essere reale, pel quale esiste una nuova entità, una entità che è nuova rispetto alla mente che la considera ». Dico nuova rispetto alla mente che la considera, perocchè l' entità di cui si tratta potrebbe anco essere sempre esistita, come s'ella avesse natura eterna, ma ella tuttavia riesce come una produzione nuova alla mente che astrattamente distingue in essa l'esser fatta, e l'essere *in fieri*, e considerandola come fatta la chiama ente o entità, considerandola come *in fieri* la chiama atto o azione.

Questa distinzione non ha luogo nell'essere divino, che è sempre compiuto e non mai semplicemente *in fieri;* ma tuttavia l'umana mente pone in lui quella distinzione come una doppia relazione ch'ella si ha alle cose finite. Perocchè in queste può distinguersi veramente l'essere *in fieri* dall'esser fatte, e tutte due queste nozioni in Dio si riducono a quella dell'atto puro per siffatto modo, che il concetto dell'atto puro di Dio contiene tutto ciò che si pensa nel concetto dell'essere *in fieri* e tutto ciò altresì che si contiene nel concetto dell'essere fatto e compiuto. Perocchè questi due concetti tolti alle cose finite non hanno già fra loro tal relazione, che l'uno sia meramente più dell'altro, ma ciascuno ha qualche cosa di proprio non contenuto nell'altro. Così l'essere finito che è già compiutamente non presenta più quell'atto col quale egli si faceva, ma solo quell'atto che gli è proprio come già fatto, onde ristà per così dire dalla fatica del formarsi e si riposa. Ma in Dio non così, non cessando nulla di ciò che si concepisce come attività, perchè è atto purissimo e pienissimo, onde in qualche maniera si può dire che egli sempre è e che egli sempre si fa, e che il farsi e l'essere non è cosa in lui diversa ma identica, e però l'una non detrae all'altra.

Dichiarato il concetto dell'azione in universale, dobbiamo discendere alle sue diverse maniere.

E queste maniere primieramente sono due, la *creazione*, che

Digitized by Google

fa cominciare un ente del tutto nuovo, e l'*operazione* degli enti che già sussistono. Noi ommettiamo qui di parlare della creazione di cui dobbiamo fare special trattato, e ci limiteremo a dare la teoria dell'operazione; la quale non fu forse mai svolta sufficientemente da' metafisici per non aver essi conosciuta l'intima costituzione dell'essere reale, e però non aver potuto distinguere accuratamente i diversi generi delle operazioni, ma parlatone come di un genere solo, traendo le loro teorie mescolatamente quando da un genere e quando dall'altro senza avvedersene, e facendole valere per l'operazione in generale anzichè per quelli speciali generi onde le derivano.

E nel vero noi abbiamo veduto 1° avervi degli enti sintesizzanti; 2° avervi degli enti *coordinati*, cioè individui della stessa specie; 3° avervi degli enti ontologicamente subordinati; 4° avervi degli enti identificati. Ciascuna classe di questi enti ha la sua maniera propria di operare, e però convien favellare distintamente di queste quattro maniere di operazione.

Art. II.

Dell'azione degli enti sintesizzanti.

Una delle questioni più difficili che ha travagliato lungamente l'umano ingegno, e che non fu mai pienamente risoluta, si è: « come un ente possa agire in un altro ».

§ 1.

Nell'unione ontologica del principio e del termine straniero giace la ragione dell'azione mutua degli enti sintesizzanti.

E veramente ella pareva un nodo insolubile, poichè si ragionava così: « un ente non può uscir da se stesso, essendo limitato alla propria sfera: uscito da se stesso non sarebbe più in se stesso, il che è un manifesto assurdo, ma l'azione di un ente appartiene all'ente che la fa: dunque anch'essa dee rimanere nell'ente, perocchè uscita da lui non gli apparterrebbe più, giacchè tutto ciò che è fuori di un ente non appartiene a quell'ente: dunque niun ente può avere alcun'altra azione se non quella

Digitized by Google

che rimane in se stessa: ogni azione è interiore all'ente stesso che la fa ».

Questo specioso argomento condusse Leibnizio al sistema delle monadi, ed altri a quello delle cause occasionali, ed altri ad altri ancora.

Per uscirne conveniva intraguardar l'ente, invece di ragionare su principii ontologici preconcepiti, astratti, imperfetti, gratuiti: conveniva rilevare colla osservazione ontologica l'intima costruzione e organizzazione dell'ente; il che noi abbbiamo procurato di fare. Ce ne risultò che una quantità di enti finiti sono composti di un principio e di un termine straniero; che la loro entità, propriamente parlando, è il principio: essi non sono altro che principii, ma non già principii isolati e divisi, ma principii uniti a un termine che gli specifica e gl'individua, termine che ricevono in se stessi, ma ch'è diverso tuttavia da essi, inconfusibile con essi, ad essi opposto. Quindi in ognuno di questi enti giace una opposizione, vi hanno come due poli opposti, che noi chiameremo la *polarità degli enti*.

Questo è dato, come dicevo, dall'osservazione ontologica, e non ha cosa alcuna che ripugni; giacchè la proposizione che un ente inesista nell'altro non è ripugnante in se stessa, e solo sembra ripugnare a coloro che pretendono giudicare di tutti gli enti da quanto vedono avvenire ne' corpi, i quali sono impenetrabili, e l'uno non può stare nell'altro; onde innalzano arbitrariamente le leggi del mondo corporeo al grado di principii ontologici. E vorrebbero ragionare come se non ci fossero e non ci potessero essere altri enti che i corporei. Convien dunque lasciare un'ontologia così misera e gretta ai soli materialisti; giacchè rispetto a tutti gli altri filosofi ella è una contraddizione ricevuta come si ricevono le opinioni pregiudicate. Che se si affissa l'occhio della mente in un ente principio, poniamo a modo d'esempio, nel principio sensitivo animale e poi nel suo termine, che è il sentito esteso, si vedranno immediatamente queste due verità: 1° che il principio sensitivo sta bene unito al suo termine, al sentito, senza la quale unione nulla più

Digitized by Google

sentirebbe, non sarebbe più sensitivo, 2° che benchè il sentito a cagione di tale unione sia nel senziente, tuttavia non può in alcuna maniera con lui confondersi; perocchè il confondersi con lui importerebbe che il termine divenisse principio, cioè divenisse principio sensitivo, e così non sarebbe più che il solo principio sensitivo, il quale niente più sentirebbe non rimanendogli più alcun termine, e nulla più sentendo, cesserebbe d'esistere egli medesimo; dunque fino che v'ha un ente sensitivo animale, il suo termine, benchè in lui, dee rimanere distinto da lui per modo d'opposizione, nè con lui può confondersi senza che ne segua l'assurdo dell'anientamento.

L'esistenza dunque di questa maniera di enti ha per condizione che l'uno, cioè il principio, abbia in sè l'altro come termine opposto.

Conosciuta per tal modo la costituzione degli enti, di cui parliamo, non è più difficile spiegare l'azione che l'uno esercita sopra dell'altro, perocchè consegue da essa che l'uno può agire nell'altro senza uscire di se medesimo. Il termine agisce nel principio e il principio nel termine: questa è la formula di tutte le azioni degli enti, di cui parliamo.

Si dirà forse: che il principio agisca nel termine non è maraviglia, poichè la natura del principio è quella di essere attività reale e soggettiva; ma come si può concepire che il termine agisca nel principio se quello ha unicamente natura di ricevibilità e di passività? L'obbiezione è giusta; ma vi abbiamo già risposto precedentemente, osservando essere un fatto che il termine agisce nel principio, determinandolo e individuandolo di modo, che a ogni mutazione che nasce nel termine il principio se ne risente. Ora non potendosi negare i fatti, questi si vogliono prendere a fondamento del ragionamento dialettico che pone ciò che è necessario a spiegarli, e nel caso nostro arguisce in questo modo: la natura del termine straniero è cotale, che per esso solo non si può spiegare l'azione che alla sua presenza viene esercitata in sul principio, dunque al di là dal termine straniero deve esistere un altro principio attivo, al

Digitized by Google

quale il detto termine sia termine proprio, e sia la causa di quelle modificazioni che riceve un principio alla presenza di un termine straniero e alle variazioni di questo.

§ 2.

Applicazione del principio all'influsso mutuo dell'anima e del corpo.

Ma egli conviene che noi dimostriamo come la detta formula comprenda e spiega tutte le azioni che esercitano fra loro gli enti sintesizzanti.

I due primi che ci si presentano sono l'anima sensitiva e il corpo.

Se si parla di un corpo animato, anima e corpo sono appunto principio e termine, costituiscono quell'essere completo che si dice animale. Il corpo è nell'anima e l'anima è nel corpo a quel modo che abbiamo spiegato. Qui non v'ha dunque alcuna difficoltà a spiegare la loro mutua azione.

§ 3.

Applicazione a spiegare l'azione mutua che esercitano o sembrano esercitare i corpi fra di loro.

Ma i corpi agiscono anche fra loro. Un corpo esterno anche inorganico agisce sul corpo vivente, e modifica il termine del principio sensitivo cioè dell'anima: l'anima sente la mutazione violenta del suo termine. Del pari l'anima modifica il suo termine, ed anche lo muove, e col muoverlo lo accosta ai corpi esteriori anche inorganici e li modifica. Anche questa operazione dell'anima è spiegata, perchè si esercita immediatamente sul suo proprio termine che è il corpo animato. Ma rimane a spiegare come un corpo agisca sull'altro.

L'azione d'un corpo sull'altro è duplice. L'una è meccanica, quella che viene prodotta dal moto locale, quando i corpi in moto si urtano, e si comunicano, si dividon fra essi il loro moto verso una data direzione. L'altra è fisica, tendente all'organizzazione, pigliando la parola per qualunque accozzamento spontaneo di elementi corporei, poniamo la cristallizzazione,

Digitized by Google

avvenga tale aggruppamento secondo le leggi dell'affinità, della coesione, dell'attrazione, o della formazione animale.

Queste due maniere di azione che esercitano i corpi fra loro accostandosi, tenendosi, stringendosi, distribuendosi in una data forma, sono un fatto innegabile dato dall'esperienza. Ma la causa è data dall'esperienza solo in parte, cioè rispetto a que' movimenti che dipendono dal principio sensitivo, dalla sua attività da noi chiamata istinto animale, che contiene indubitatamente una virtù motrice. Altre cause motrici non si esperimentano da noi, e anche la virtù motrice dell'animale che cade nella nostra esperienza è assai limitata, e insufficiente a spiegare tutti i movimenti de'corpi. A conoscere adunque totalmente la causa de' movimenti altra via non ci resta se non il ragionamento dialettico trascendentale, che dovrà investigar due cose: 1° se la spiegazione de' movimenti che si scorgono ne' corpi si possa avere ponendo altri principj animali, fuori della nostra esperienza, che li producano; 2° se questi non bastando, si debba ricorrere ad un altro principio di moto. E nel vero tutto ciò che noi conosciamo ne' corpi tiene natura di termine, perocchè altro non sono che qualità sensibili, estensione, grandezza, forma, movimento, colore, sapore, odore, sonorità, qualità tatili ecc. Ma tutto ciò che appartiene al termine del principio sensitivo, per la natura appunto che ha di termine, è inerte, passivo, ricevibile, e non più. La forza dunque non può appartenere al termine come termine, ma suppone un principio attivo e soggettivo; perocchè, come abbiamo veduto, ogni attività appartiene al principio. Se dunque là dove è il termine si manifesta una forza, una vera causa agente, o almeno convien supporla, questa non si può attribuire al termine quasi a subbietto di essa, disconvenendo ciò alla natura di lui, che anzi egli ha natura tutta opposta (1). Con questo abbiamo veduto

(1) Non pochi metafisici e matematici de' tempi moderni hanno riconosciuto e confessato che la *forza* è un concetto di cosa *spirituale*, e sarebbe stato loro facile il conchiudere che dunque ella supponeva un principio

Digitized by Google

che oltre il termine corporeo deve esistere un principio corporeo trascendente che spieghi quella attività che si mescola col termine stesso.

Or noi abbiamo altrove indagato quale possa essere questo principio attivo che si manifesta ad un tempo colla materia inerte, ed abbiamo trovato il sistema degli atomi animati (*Psicologia* 500–553, 666, 667). Il qual sistema è indubitatamente sufficiente a spiegare il moto organico de' corpi animati. Ma è egli sufficiente a spiegare ogni attrazione, da quella degli atomi fino a quella de' corpi celesti? Di poi nella natura è dato anche il moto di traslazione, come si vede ne' corpi celesti che non solo si attraggono, ma tendono oltracciò a scappare per la tangente. Finalmente il principio animale preso come causa di moto non ispiega la natura stessa del moto, ma la suppone, nè spiega le leggi dell'urto meccanico de'corpi e della comunicazione del moto.

Quant'è dunque alla natura del moto, per cominciare da questa ricerca fondamentale, noi crediamo aver date rigorose dimostrazioni di queste due proposizioni 1° che i corpi non fanno che ricevere il moto, e però non ne sono mai la causa, 2° che il moto è realmente discontinuo, e continuo solo fenomenalmente; e che il moto continuo è uno di que' concetti che nascondono nel loro seno l'assurdo, formati dall'imaginazione dell'uomo, senza alcun argomento che lo provi e senz' accor-

---

diverso dalla mole corporea. Ma pure non so che abbiano fatto un tal passo, perocchè agl'ingegni de' nostri tempi rammolliti manca l'ardimento che sa, quasi direi, prendere il vero d'assalto. Gli antichi travidero che il corpo si presenta sotto due aspetti, sotto l'uno de' quali ha dello spirituale e dell'attivo, sotto l'altro del materiale e dell' inerte, ma non seppero enunciarlo distintamente e con analisi luminosa. A ragion d'esempio Francesco Suarez vede che la parola corpo piglia un doppio significato, ma non ivi s'arresta. *Substantia autem corporea*, egli scrive, *duobus modis dicitur, uno modo quae intrinsece constat ex materia physica capaci quantitatis: alio modo, quia in materia extenditur per quantitatem*. De Anima, L. I, C. IX, n. 2). Ora egli è chiaro che il principio che s'estende non è ancora esteso, dunque dee essere inesteso o spirituale, non è ancora corpo, ma solo principio del corpo.

Digitized by Google

gersi della contraddizione intrinseca che virtualmente racchiudono. La tesi del moto discontinuo conduce necessariamente a distinguere, come dicevamo, il moto fenomenale dal moto reale, a quel primo rimanendo la continuità e la traslazione della materia, e questo secondo riducendosi ad essere un avvenimento pel quale accade, che la materia si rende sensibile in una serie di luoghi successivi di cui niun senso può percepir la piccolissima distanza, il qual rendersi sensibile della materia ne' detti luoghi risponde ad una determinata azione del principio corporeo, e dell'anima. Il che è difficile ad intendere solo a coloro che non pervennero ancora a formarsi il giusto concetto della spiritualità dell'anima (e il simile analogamente è a dirsi di quella del principio corporeo); ma la considerano piuttosto come un punto dello spazio; nel qual modo di considerarla, ella deve trovarsi sempre in un dato posto dello spazio medesimo. All'incontro il vero si è ch'ella è immune affatto dallo spazio, e per conseguente è immune altresì da' suoi limiti quali sono le superficie, le linee, ed i punti; e di più, come abbiamo noi mostrato, tutto lo spazio semplice ed immisurato è in lei come suo termine, di che procede ch'ella sia egualmente presente a tutti i luoghi, ancora però indistinti, dello spazio infinito, e quindi, per ciò che riguarda se stessa, ell'abbia una perfetta indifferenza ad un luogo anzichè ad un altro. Ma il suo termine materiale all'opposto occupa sempre una parte determinata dello spazio, e perchè ella agisce in questo suo termine, pare che anch'ella sia determinata ad un luogo. Ora, se noi supponiamo che la causa prossima di questo termine materiale sia in parte l'anima stessa, in parte, come abbiam detto, un'altra sostanza spirituale, sicchè l'azione di queste due sostanze spirituali concorrano a produrre il termine materiale, sarà facile ad intendere come queste possano assegnargli successivamente colle loro azioni diversi luoghi nello spazio, essendo loro indifferente un luogo o l'altro dove estrinsecare la loro azione.

Ma ciò non basterebbe a spiegare perchè il corpo nel suo movimento prenda una serie successiva di luoghi così vicini

Digitized by Google

l'uno all'altro, specialmente che l'anima umana che a sua volontà può muovere il proprio corpo non è consapevole d'imporgli ella stessa una tal legge. È dunque da considerare oltracciò, che l'anima umana riceve dal di fuori il suo termine, e che ella in quant'è sensitiva concorre a produrlo soltanto rispetto al fenomeno, ma non rispetto all'attività ed alla forza, verso la quale ella è passiva. Quest'attività dunque e questa forza dipende dall'altra sostanza, e conseguentemente da questa dee venir pure principalmente la legge del moto, che appar continuo a cagione della somma vicinanza de' luoghi in cui la materia si rende sensibile all'anima umana.

Nel quale sistema nè pur si perde, a cagione del moto, l'identità de' corpi, quell' identità, dico, che si può loro attribuire, e che lor viene da tutti attribuita. Di vero, nella dottrina volgare del movimento si reputa che un corpo sia identico benchè cangi il luogo che occupa: non si ammette adunque che l'identità dello spazio sia un elemento necessario all'identità del corpo, ma basta che sia identico quell'atto primo pel quale il corpo esiste. Così pure non si ritiene necessaria l'identità del tempo, e però si dice con ragione che un dato corpo oggi è quello stesso di ieri. Ciò posto, nella nostra teoria il corpo è termine di due principj che concorrono a porlo in essere. Questi principj concorrenti a porre in essere il corpo colle loro azioni e passioni, conservano le stesse azioni e passioni, non fanno che riferirle ad una serie di luoghi diversi: l'atto concorrente di queste due sostanze è l'atto primo pel quale il corpo è. Il termine di quest'atto, che è il corpo, riceve adunque la sua identità dall'identità delle azioni e passioni che lo costituiscono. Ora un'azione o una passione si dice identica quando appartiene al medesimo soggetto ed ha la stessa forma e natnra, eziandio che duri qualche tempo, perchè l'unicità dell'istante di tempo non si computa come elemento della sua identità. Così uno sguardo si ritiene per lo stesso atto benchè duri invariabile anche per qualche tempo. Ora se questo sguardo invariabile nello stesso oggetto prendesse un'altra direzione non

Digitized by Google

pel movimento organico dell'occhio, nel qual caso l'atto varierebbe, nè per alcuna interruzione che il facesse cessare e rinnovarsi, ma pel movimento di tutto il corpo tenendo sempre per termine lo stesso oggetto, direbbesi ch'egli è ancora quel medesimo sguardo, di maniera che la direzione esterna dello sguardo (non succedendo mutazione nè nell'occhio nè nell'oggetto veduto) non è necessario che resti sempre la stessa, perchè si possa dire che lo sguardo è identico. Ora a questo sguardo si sostituisca l'atto con cui i due principj concorrono a produrre il corpo: la sua identità, e l'identità del loro termine rimane malgrado che cangi il luogo nello spazio dove pongono il loro termine, perchè il pongono colla stessa azione continuata; nè la durata di quest'azione scema o toglie la detta identità.

E qui si avverta bene che dalla tesi, « il corpo, che si muove, trovarsi successivamente in una serie di luoghi vicinissimi » procede bensì che i diversi spazj da lui successivamente occupati abbiano una piccola distanza fra loro, ma non già che per questo debba avervi necessariamente intermittenza nelle azioni delle due sosfanze spirituali che concorrono a porre il corpo successivamente, perocchè il loro operare può essere immune dal tempo, e però il corpo può essere in un altro luogo nell'istesso istante che cessa nel primo, e così l'esistenza de' corpi ammette la durata continua.

Nulla di meno dandoci l'esperienza che il movimento del corpo impiega tempo, è da dire ch'egli nel suo movimento faccia delle piccole more in ciascun luogo in cui si pone, e che le sostanze spirituali che lo pongono, specialmente quella che abbiamo chiamato il principio corporeo onde viene la forza corporea, abbisogni di uno sforzo per traslocarlo, il quale sforzo impieghi qualche tempo ad ottenere l'effetto. Ma si può credere che questo sforzo che trasloca il corpo sia un'azione diversa da quella che lo fa essere, come appunto si riscontra nell'esempio che abbiam dato dello sguardo, in cui l'atto dell'occhio risguardante può restare il medesimo anche movendosi tutta la persona, e così cangiandosi la direzione dello sguardo.

Digitized by Google

L'atto dello sguardo rappresenterebbe l'azione del principio corporeo per la quale il corpo è posto, e questa sarebbe continua; il movimento di tutta la persona rappresenterebbe l'azione per la quale il corpo è traslocato. Questa seconda azione assegnerebbe la direzione alla prima, e potrebbe essere intermittente e consistere in uno sforzo bisognevole di qualche tempo ad ottenere l'effetto.

E così facilmente si avrebbe in parte la spiegazione della prima classe d'azioni che si attribuiscono a' corpi, cioè la spiegazione della comunicazione del moto d'un corpo all'altro per via di percussione, poichè la natura del moto stesso semplicemente preso sarebbe spiegata dalla definizione e descrizione che n'abbiam data. La comunicazione adunque del moto da un corpo all'altro che nasce in conseguenza della percussione riceve questa spiegazione. Il corpo è termine di due principii, l'uno straniero che è l'anima, l'altro proprio che è il principio corporeo. Questo termine occupa una porzione dello spazio, e lo spazio è di natura immobile, e quindi una porzione di spazio non può essere trasportata in un'altra porzione, il che involge contraddizione colla natura dello spazio stesso. Se dunque ogni corpo ha bisogno di una data porzione di spazio, due corpi di uguale grandezza debbono aver bisogno di due porzioni uguali dello spazio, e non possono stare entrambi in una porzione sola, ripugnando questo alla legge che ogni corpo occupa una porzione dello spazio. Quindi procede l'impenetrabilità de' corpi, che non è altro che questa stessa legge. Qualora dunque una porzione di spazio sia occupata da un corpo, il principio corporeo non può in questa stessa porzione porvene un'altra; di che nasce che se quella attività che presiede al movimento de' corpi, e che è diversa dall'altra attività che li pone in essere, operando in questa seconda produce il movimento di due corpi in tal senso che tutti e due i corpi tendano ad occupare lo stesso luogo, nasca necessariamente un urto fra loro, l'effetto del quale urto sia appunto la comunicazione del moto. Le leggi della quale si riducono tutte a questa, che « la quantità totale del moto,

Digitized by Google

nella stessa direzione, de' due corpi che si urtano, sia, dopo la percossa, uguale a quella che era prima ». In fatti se due sfere perfettamente dure di egual massa e volume si urtano in una direzione contraria, la cui linea passi per gli due centri, andando con eguale velocità, la quantità di moto che hanno entrambi presi nella stessa direzione è nulla; e perciò appunto avviene che le due sfere dopo l'urto rimangono prive di ogni moto. All'incontro se l'una delle dette due sfere ha una doppia celerità dell'altra, quella che le viene incontro perde tutto il suo moto e poi acquista la metà del moto che rimane alla prima, e così continuano il moto nella direzione della prima con un quarto della prima velocità di questa, avendone la prima perduta la metà nello sforzo di distruggere la velocità contraria della seconda, e perdutane di nuovo la metà della metà per averla comunicata alla seconda nella stessa direzione. Si può applicare lo stesso principio a qualunque caso di percussione fra due corpi, avuto riguardo alla massa, al volume, alla velocità e alla direzione de' medesimi, dai quali elementi si calcola la loro quantità totale di moto verso una stessa direzione: e sempre questa rimane eguale dopo l'urto de' due corpi alla quantità di prima. Or quello che nasce ne' corpi, che sono il termine e l'effetto, si dee riportare alla sua cagione che giace nell'attività del principio. Tutto questo gioco adunque manifesta le leggi secondo le quali i principii corporei, che pongono i corpi in essere, si modificano per modo da estrinsecare l'effetto appunto che a noi apparisce nell'urto de' corpi e nella comunicazione di moto che in questo succede.

Qui si dimanderà se quella attività che determina il moto, e quella attività che pone il corpo in essere appartengano entrambi ad uno stesso principio. — Io credo evidente che esse appartengano a principj diversi; e per ciò che spetta ai moti organici ed animali noi lo sappiamo altresì per esperienza, essendo l'anima il principio di questi movimenti, che è manifestamente diversa dal principio corporeo che pone le forze brute, l'energia che si manifesta nello stesso corpo. Ed anco in

Digitized by Google

generale si può dimostrare la necessità che intervengano due principj, non potendo lo stesso principio avere due attività che vengano in una cotal lotta fra loro. E nel vero, l'attività che pone in essere il corpo in un luogo dello spazio, tende o a mantenervelo in quiete, o a mantenerlo in un moto equabile indifferente all'uno o all'altro stato; onde acciocchè il corpo si faccia passare dalla quiete al moto, o dal moto alla quiete conviene che intervenga un'altra cagione. Conservando noi dunque la denominazione di *principio corporeo* a quello che pone i corpi, chiameremo l'altro in generale *principio del moto*, e la questione si ridurrà a cercare: « qual sia il principio del moto ».

E qui prima di andar oltre nella ricerca vogliamo osservare, che nella comunicazione del moto fra i corpi che si urtano, si scorge maravigliosamente osservata la legge ontologica della *minima azione*. Perocchè se i due corpi, che moventisi nel libero spazio si affrontano e si percuotono, dopo la percossa seguissero qualsivoglia altra legge diversa da quella di conservare la stessa quantità totale di moto verso la stessa direzione, si esigerebbe sempre a spiegare un tale effetto un'azione che lo cagionasse, maggiore di quella che si esiga ad osservare la stessa legge. E infatti si consideri, a modo d'esempio, il primo de' due casi accennati nel quale due sfere dure di egual massa e volume si urtano in direzione perfettamente contraria passando la linea di direzione per gli centri, nel qual caso è nulla la quantità complessiva di moto verso la stessa direzione tanto avanti la percossa come dopo. Se dopo la percossa rimanesse all'un de' due o ad entrambi un movimento, questo esigerebbe un'azione che lo causasse per ispiegarlo. Ma sommate le azioni che innanzi alla percossa si manifestavano, come contrarie, si annullavano, dovrebbe adunque comparire un'azione nuova in aggiunta alle precedenti per ispiegare il movimento soprastante, e questa rimarrebbe priva di spiegazione. In qualunque caso adunque l'azione che verrebbe esercitata sarebbe maggiore di quella che esigono le leggi del moto meccanico che si ravvisano nel fatto. Lo stesso risultato si può avere dal considerare

Digitized by Google

qualunque altro caso di due o più corpi che si urtano, calcolati i quattro elementi sopra accennati del volume, della massa, della velocità e della direzione.

La maggiore o minor velocità poi di un corpo in moto vuol essere certamente proporzionata al grado d'azione del principio del moto. Ma la velocità stessa potrebbe spiegarsi in due modi, o per la maggior dimora che fa il corpo nei diversi luoghi che occupa successivamente, o per la maggior distanza di questi luoghi rimanendo eguali le fermate che egli fa in ciascuno. Il designare quali di queste due cause determinanti il grado della velocità sia più probabile, o se forse entrambi intervengano, par difficile, e non ci è qui necessario investigarle.

Ora investighiamo: « se il principio corporeo sia un solo per tutti i corpi, ovvero tanti quanti sono i corporei elementi ». A noi pare dover esser vera questa seconda sentenza. Non possiamo applicare ai principii corporei la teoria delle anime sensitive che si unificano e si moltiplicano secondo l'accostarsi o il dividersi della materia: perocchè rispetto alle anime, noi abbiamo l'esperienza e la coscienza che un solo principio sensitivo può avere per termine più elementi insieme congiunti; la quale esperienza ci manca rispetto a' principii corporei. In secondo luogo, l'esteso corporeo è un termine straniero dell'anima sensitiva, non è da essa prodotto, ma ricevuto al di fuori, e niente vieta che un principio riceva più o meno senza perdere la sua identità; all'opposto la materia è termine proprio del principio corporeo. Questo dunque rispetto alla materia ha un'attività propria e determinata dalla sua natura, per la quale l'un principio da ogni altro si separa. L'anima come passiva è determinata ad essere quello che è dall'esteso organico, e perciò questo si può aumentare e diminuire rimanendo la stessa virtù quella che viene determinata ed individuata. All'incontro il principio corporeo è quello che determina il corpo, è l'attivo; perciò non può ricevere la legge da questo. In terzo luogo, l'esperienza dimostra che ogni elemento materiale conserva un'attività propria anche posto al contatto di altri e con questi organato, un'at-

Digitized by Google

tività distinta dall'attività di ogni altro elemento. Ora questa distinzione di attività chiama una distinzion di principii. All'incontro, l'unità che formano insieme più elementi congiunti e organati in quanto sono termini stranieri di una sol'anima non appartiene alle forze de' singoli, ma è fenomenale, cioè relativa all'anima che n'è il principio straniero, e dipendente dalla virtù di questa. Rimane dunque da una parte l'unità del fenomeno sensibile che attesta l'unità dell'anima, dall'altra la moltiplicità delle forze materiali che attesta la pluralità de' principii corporei. L'anima sente in ciascun punto assegnabile dell'esteso sentito, e però è un principio unico a cui tutti que' punti sono presenti, e non ha limiti se non quelli dello stesso esteso sentito. La forza all'incontro, pel quale l'elemento è in un luogo, è diversa intieramente da quella, pel quale un altro elemento è in un altro luogo, benchè in contatto del primo. Appunto per questo, due elementi al contatto si possono ancor dividere, perchè ciascuno ha una forza da sè. Se la forza fosse unica, fosse l'atto di un solo soggetto, non si potrebbe dividere senza dividere il soggetto stesso, perocchè l'unione de' due elementi apparterrebbe in tal caso alla natura stessa del soggetto che la determinerebbe come determina il soggetto.

Or poi questa pluralità de' principii corporei è quella che finisce di spiegare il fatto singolare dell'urto de'corpi, che rappresenta la lotta di più principii e non l'operazione di un solo. Di che viene questa singolar conseguenza, che l'urto de' corpi esprime la lotta di due spiriti che finiscono col mettersi in accordo.

Rimangono adunque ancora due questioni: l'una qual sia il principio del moto sufficiente a spiegare tutti i movimenti che si scorgono nella natura: l'altra, in che modo si possa rendere una ragione di quella legge d'inerzia per la quale il corpo persevera nel suo stato di quiete o nel suo stato di moto.

Egli è chiaro che per principio di moto noi intendiamo quella virtù, che fa cangiare il suo stato al corpo tramutandolo dalla quiete al moto, o dal moto ad un moto più o meno accelerato, ovvero alla quiete. Su di ciò noi abbiamo fermate due verità.

Digitized by Google

L'una che questa virtù è diversa sostanzialmente dal principio corporeo; l'altra, che nella natura noi troviamo esperimentalmente una tale virtù nell'anima sensitiva, ma limitata per modo che non è sufficiente alla spiegazione di tutti i movimenti che l'universo in sè ci presenta. Per trovare quel che ci manca col ragionamento dialettico trascendentale, non menandoci più avanti l'esperienza, ci si fanno innanzi due vie: quella di supporre che vi abbiano nella natura altre anime sensitive tali che bastino alla spiegazione del fatto; e quella di ricorrere ad altri principii diversi dalle anime sensitive. Egli è chiaro che se la prima ipotesi non incorre difficoltà nè cozza con altri principii nè adduce assurdo alcuno nelle sue conseguenze, ella è la più semplice e da preferirsi. È da preferirsi, perchè a spiegare i fatti della natura conviene assumere il meno possibile. E da preferirsi altresì, perchè con essa non s'introduce una causa nuova e sconosciuta, ma una causa che si trova in natura e che si conosce per esperienza. Finalmente è da preferirsi, perchè è più conforme alla sapienza creatrice, che non moltiplica niente senza necessità e che opera con leggi semplici, uniformi ed invariabili. Ma questo esame ci condurrebbe alla questione dell'anima del mondo, della quale crediamo prezzo dell'opera occuparci nel libro seguente.

Quanto alla legge d'inerzia, ci sembra poter ricevere questa spiegazione. Ritenuto il principio, che il movimento di un corpo nello spazio sia la produzione di un corpo fatta dallo stesso principio corporeo in una serie di luoghi l'uno all'altro vicinissimi e posti in linea retta, ne viene che questa produzione si faccia per un numero di atti pari al numero de' luoghi. Ora niente ripugna il credere che del pari la durata del corpo in quiete si operi mediante un numero di atti nel tempo, ovvero mediante anche un atto solo, ma equivalente a quel numero di atti per la sua durata in modo che si può spezzare in essi. Ciò posto, l'azione del principio corporeo che conserva il corpo in quiete, producendolo in quel luogo per una certa durata di tempo, sarebbe uguale a quella che lo produce in diversi luoghi

Digitized by Google

successivi; e la sola differenza starebbe in questo, che nel primo caso lo produrrebbe in un luogo solo, nell'altro lo produrrebbe in più luoghi successivi. I luoghi poi sono del tutto indifferenti al principio corporeo, che per la sua natura spirituale ha tutto lo spazio egualmente presente: e però la sua azione, la sua fatica sarebbe la medesima. Che cosa dunque può determinarlo a produrlo piuttosto nello stesso luogo sempre, che sempre in altro luogo, ovvero viceversa? Non altro che il principio del moto, che su di lui agisce. Ma perchè il corpo continua il suo moto? Perchè il principio corporeo quando ha cominciato a produrlo in moto, cioè in luoghi successivi, continua a farlo? È egli necessario che l'azione che esercitò su di lui il principio del moto egualmente continui? Non è necessario, appunto perchè la fatica del principio corporeo in produrre il corpo in moto è la medesima che quella del produrlo in quiete. Egli seguita dunque il suo metro nell'operare. La fatica gli si accrescerebbe bensì nel mutar metro, di cui non si trova in lui stesso ragion sufficiente. Ci vuole adunque una causa, una virtù che gli faccia mutar metro d'operazione, ma mutato che l'abbia forz'è che continui in esso per la ragione che nessun ente immuta la maniera sua d'operare senza un motivo. La legge d'inerzia adunque che si manifesta nel corpo è da riportarsi nello stesso principio corporeo, e così ella si spiega.

E questa *legge d'inerzia*, che così si riduce al *principio della ragion sufficiente*, si risolve in un'altra legge e da essa viene confirmata, ed è quella per la quale le attività degli esseri reali tendono ad una *condizione immanente*, e non adoperano gli atti transeunti se non come mezzi o vie a pervenirvi. Vediamola nell'anima sensitiva, che cade nella nostra esperienza.

L'anima ha un'attività spontanea e naturale che la porta a dare al corpo da lei animato una condizione normale, armonica ed immanente. Ma questa *condizione immanente* non è mica perciò uno stato di perfetta quiete, perocchè un organismo in perfetta quiete non potrebbe essere animato. Dico un organismo, non un elemento; perocchè la vita degli organismi diversifica

Digitized by Google

dalla vita degli elementi, consistendo quella in un sentimento d'eccitazione, questa in un sentimento di continuità. Onde se la vita degli organismi è vita d'eccitazione, esige de' continui movimenti intestini determinati dall'attività dell'anima secondo le leggi, che noi abbiamo esposte nella *Psicologia*. Tuttavia questi movimenti costituiscono un'armonia costante, hanno periodi, un metro fisso; e questa è la *condizione immanente* a cui incessantemente tende di pervenire, e in cui procaccia di conservarsi l'animale. Qui dunque abbiamo un fatto sperimentale, il quale ci attesta che un ente reale ha per natura tale spontaneità, che tende bensì ad una *immanenza,* ma che questa immanenza non esclude il movimento regolare ed armonico, anzi questa stessa regolarità e armonia di movimento è il continuo effetto che rappresenta l'immanenza dell'attività che la produce. Ora tutto ciò si trasposti ed applichi al principio corporeo. Qual maraviglia, che egli pure abbia una simile attività e spontaneità per la quale produca estrasoggettivamente il fatto del moto uniforme e regolare? Così la continuazione del movimento de' corpi una volta incominciato non ha più nulla di difficile a concepire.

§ 4°

Dell'azione de' principj degli enti sintesizzanti.

I corpi sono enti-termine: l'azione apparente de' corpi fra loro è un'azione che si manifesta negli enti-termine, cioè nei corpi, ma l'azione appartiene sempre al principio, il solo principio è il soggetto dell'azione; tuttavia l'azione si manifesta nel termine perchè nel termine risiede il principio, e però avviene che l'azione sembri propria del termine. Il che spiega la volgare opinione che i corpi sieno attivi l'uno sull'altro, l'opinione che racchiude in confuso una verità, cioè la presenza della forza nel luogo occupato dalla materia voluminosa ed inerte (1).

(1) La forza, in quanto si considera nel suo termine e nell'estremità in cui ella termina il suo atto, è termine anch'essa in quanto è sentita, ma non è termine in quanto opera. Quindi noi ponemmo l'essenza del corpo reale

Digitized by Google

Noi poi sappiamo dalla propria consapevolezza, che l'anima muove e modifica il corpo animato. Così ci è data dall'esperienza un'azione del principio sopra il termine straniero: in questo fatto noi percepiamo l'azione congiunta al principio; laddove nell'azione de' corpi fra loro non ci è data che l'azione divisa dal suo principio e stante da sè, onde noi siamo costretti dalle leggi del pensiero, cioè del principio di cognizione, di aggiungerle un subbietto incognito e indeterminato, ma pure un subbietto, perchè altrimenti non potremmo pensare quell'azione, e qui si ferma il pensar comune, onde si dà a credere che esistano de' subbietti insensati e bruti. Ma sopravvenendo la scienza con ragionamento dialettico, quel subbietto volgare e comune, che gli uomini generalmente aggiungono all'azione de' corpi, si cangia in un vero ente sensitivo trascendentale, in un ente principio come abbiamo veduto.

Negli enti sintesizzanti adunque ogni azione si riduce all'azione de' principii fra loro; ma quest'azione da noi si percepisce in due modi: o divisa dal principio che la produce quando il principio si nasconde alla nostra esperienza, ond'egli dicesi transcendente perchè non si rinviene da noi se non facendo uso del pensiero dialettico trascendente; o unita al principio stesso che la produce e n'è il soggetto, come accade delle azioni che esercita l'anima nostra sensitiva sul nostro corpo, e allora il principio non dicesi trascendente, ma esperimentale. Ora l'azione divisa dal suo principio e ricevuta da un altro principio, nel caso nostro dall'anima, come termine straniero, è ciò che costituisce la realità del termine stesso, ed è in questo senso che noi abbiamo posto l'essenza de' corpi nella forza, intendendo per forza un'azione–termine divisa dal suo principio.

Quindi apparisce in che maniera gli enti–principio agiscano fra di loro senza immedesimarsi. Gli enti sono atti; ma gli

---

nella forza in atto come sentita: la forza all'incontro come potenza e causa si riduce al principio. Insomma al principio spetta l'azione, come azione, al termine l'azione in quant'è ricevuta e non in quant'è fatta.

Digitized by Google

atti che li costituiscono sono di due maniere che i metafisici usarono di chiamare primi e secondi. Gli atti secondi sono contenuti virtualmente negli atti primi, i quali costituiscono l'essenza dell'ente; gli atti secondi sono lo svolgimento di quella prima attività virtuale, e non costituiscono l'essenza dell'ente, ma il suo stato esplicativo. Ora se gli enti-principio agissero tra di sè cogli atti primi, avverrebbe la loro immedesimazione, perocchè sarebbero i principj stessi che si unirebbero come principj. All'incontro, operando fra di loro soltanto cogli atti secondi, non s'identificano, ma solo si congiungono co' loro termini, perocchè gli atti secondi sono i termini proprii degli atti primi ossia degli enti principii, e agendo co' loro atti secondi accade che quello che è atto secondo di un ente diventi termine straniero dell'altro reciprocamente; onde avviene che l'un ente possa modificare colla sua azione l'atto secondo di un altro ente perchè è divenuto suo termine straniero. Così si spiega la generazione degli enti termini, e l'azione reciproca degli enti sintesizzanti.

La quale azione all'esperienza nostra si manifesta in un modo più o meno completo; perocchè talora non cade nella nostra esperienza se non l'azione reciproca senza i principii, come succede nelle azioni de' corpi bruti fra loro; talora poi cade nella nostra esperienza anche l'uno de' due principii, come nell'azione reciproca dell'anima e del corpo nostro.

Egli è evidente che un'azione sentita isolatamente senza il principio che la produca è un'entità insensitiva, perocchè la sensitività non appartiene che al principio, a cui ogni facoltà ed attività si compete. L'esistenza dunque della materia bruta e insensata rimane così spiegata: se ne vede l'origine: quest'origine trovasi nella maniera di operare che tengono gli spiriti fra di loro, e in quella maniera di sentimento limitato che ne consegue. Si avvera anche qui quello che dicevamo, che la limitazione del sentimento è costitutiva degli enti relativi.

Viene dalla stessa teoria un'altra conseguenza importante, ed è questa, che si rinviene in tal modo altresì l'origine de' segni

Digitized by Google

e delle lingue, per le quali gli spiriti restando fra loro distinti possono comunicare fra loro e favellare l'uno all'altro; perocchè unendosi coi loro atti secondi, con queste attività estreme che non li costituiscono, ma solo esplicano la loro virtù, si producono scambievolmente delle entità medie, le quali sono enti termini, scevre di ogni intelligenza e di ogni sensitività, una delle quali è la materia corporea, ma niente ci assicura che sia la sola; e queste entità medie, questi enti termini insensati sono opportunissimi a fare l'ufficio di segni mediante i quali uno spirito intelligente può intendere i concetti e le volontà dell'altro; giacchè uno spirito intelligente avendo il potere di modificare queste entità medie in modo analogo ai suoi pensieri può essere inteso da un altro spirito pure intelligente per l'analogia de' segni co' pensieri comuni. E così si spiegano a nostro avviso, non solo le favelle degli uomini, ma ancora quelle degli Angeli.

L'azione adunque degli enti sintesizzanti si può considerare sotto tre aspetti diversi: o come *azione de' termini fra loro*, o come *azione reciproca fra un principio e il suo termine straniero*, o come *azione de' principii fra loro*. Quest'ultima maniera di considerarla è la più completa e dialettica; le due prime sono necessarie all'uomo a cagione dell'imperfezione e della limitazione del suo conoscere esperimentale, e relativo.

§ 5.°

Azione costituente, azione modificante.

Conviene altresì distinguere nella comunicazione degli enti sintesizzanti ciò che spetta all'*azione costituente* da ciò che spetta all'*azione modificante*.

L'azione costituente è quella per la quale sono uniti e reciprocamente posti in essere; l'azione modificante è quella per la quale il termine si modifica restando però sempre unito al principio straniero.

Considerata la cosa astrattamente, il termine si concepisce modificabile da tre cagioni: 1.° dall'attività del principio straniero

Digitized by Google

a lui congiunto; 2.° dall'azione dei termini fra loro, quando non possono esser prodotti perchè l'uno impedisce l'altro, come si vede nei corpi tendenti ad occupare lo stesso luogo; 3.° dall'attività immediata e spontanea del principio proprio.

Ma se noi consideriamo la cosa nell'ordine speciale del senso corporeo, riscontriamo bensì le due prime cause delle modificazioni del termine corporeo, ma la terza o non la sperimentiamo o è difficile ad accertarla. E veramente i movimenti animali che modificano in mille maniere il corpo vivente debbono attribuirsi all'attività del principio sensitivo modificante il suo termine, che è la prima delle tre cause accennate. L'urto de' corpi, la comunicazione del movimento, la direzione che prendono in conseguenza dell'urto, debbono attribuirsi all'azione dei termini stessi, cioè de' corpi, la quale propriamente parlando appartiene al principio corporeo che provando un ostacolo nel porre i corpi, modifica la sua azione senza scemarne nè crescerne la quantità, e questa è la seconda delle tre cause indicate. L'attrazione d'ogni specie, dalla stellare alla chimica, sembra doversi attribuire ancora alla prima causa, cioè al principio sensitivo inerente alla materia elementare; e ciò perchè le attrazioni si modificano secondo gli organismi massimi e minimi, e per minimi intendiamo la varia composizione delle molecole risultanti da più elementi. All'incontro, perchè ci avesse una modificazione che provenisse manifestamente dalla terza causa, cioè dal principio corporeo spontaneamente operante, dovrebbe potersi riscontrare nella natura un caso, nel quale un dato corpo anzi l'elemento di un corpo si modificasse, o per dir meglio si movesse, o in moto si fermasse, senza nessuna cagione esterna, cioè senza l'azione di un altro corpo o senza l'azione di un'anima che lo avviva. Il che, se si potesse verificare coll'esperienza, si attribuirebbe a miracolo: tanto è cosa aliena dal solito ordine della natura. È dunque da dirsi che le modificazioni dei corpi non procedono mai dalla spontaneità del principio corporeo, e che il principio corporeo è determinato dalla sua stessa natura a porre i corpi in un dato modo e, per quanto è da sè,

Digitized by Google

continuerebbe a porli nello stesso modo in perpetuo; ma che due cagioni sole il piegano a modificar la sua azione, l'anima di cui il corpo è termine straniero, e la necessità di porre i corpi in ispazi diversi; lasciando qui da parte il principio del moto, di cui non abbiamo ancora accertato che sia un ente diverso dall'anima stessa.

Nell'ordine adunque degli enti sensitivi la modificazione del termine non procede se non dall'anima, che è il principio straniero del corpo, o dalla natura del corpo stesso; questi due enti sono quelli che obbligano il principio corporeo a modificare in certi casi la propria azione. Ma niente vieta che v'abbiano degli altri ordini di cose, degli altri enti sintesizzanti dove apparisca la libera e spontanea azione dei due principii, e certo poi ciò si scorge avvenire almeno nell'ordine dell'intelligenza soprannaturale; dove i lumi superni come termine oggettivo dello spirito variano e si ammodano non per virtù dell'anima che li riceve, nè perchè l'uno impedisca l'altro come i corpi, ma per l'azione spontanea e libera del loro principio proprio, che è Dio.

Del rimanente la spontaneità stessa dell'anima sensitiva non è un principio libero, nè ha volontà colla quale possa eleggere ugualmente piuttosto un atto che l'altro; anzi è determinato dalle sue proprie leggi. Queste fanno sì che l'anima sia propensa ed inclinata ad avere il corpo, suo termine, costituito in un dato stato, il quale è « lo stato più piacevole e ch'ella può ottenere coll'operazione sua più piacevole ». E però ella tende non a puri atti transeunti che non le servono che di mezzo, ma ad una condizione immanente, alla quale può appartenere, come dicemmo, anche un movimento che tenga uno stabile metro. Di che si raccoglie che vi hanno all'anima certi atti connaturali, e sono quelli che ella fa per arrivare alla condizione immanente a cui aspira, e degli atti opposti alla sua natura e alla sua spontaneità, ai quali è mossa per una *violenza* esterna.

Or si rifletta che ogni percezione parziale che l'anima fa in conseguenza d'una forza esterna che modifica il suo corpo, nasce da *violenza*, non perchè la modificazione parziale del suo

Digitized by Google

corpo veniente dalla forza esterna sia sempre pregiudicevole all'animale, ma perchè ella è parziale, laddove l'anima tende ad una condizione universale ed armonica del suo organismo. Quindi quella violenza esterna che modifica il suo corpo suscita in lei una nuova attività spontanea tendente a mettere tutto l'organismo e i suoi movimenti in armonia colla nuova modificazione parziale ricevuta nel suo corpo.

E quindi si manifesta la ragione, 1.° perchè l'*azione costituente* non è mai violenta, essendo universale e connaturale all'anima (eccetto se intervenisse il caso d'un'affezione morbosa), ed è l'anima stessa che spontaneamente la riceve e la produce; 2.° perchè l'*azione modificante* veniente da cagione esteriore, a cui non concorre l'anima fin da principio, come quella che è parziale, presenti il concetto della *violenza*, la quale però è piacevole se suscita nell'anima un'attività connaturale volta a restituire una migliore armonia in tutto il corpo animato, spiacevole poi se non presta occasione a questa nuova armonia, o affatica soverchiamente l'anima, che tende di effettuarla. Onde nelle *percezioni* vi ha sempre violenza, non però sempre spiacevolezza, anzi diletto ove non dissipino l'armonia, ma la migliorino, o aiutino l'anima a migliorarla.

§ 6.°

Questione della mischianza agitata dagli antichi.

Or noi qui crediamo di poter soggiungere dopo le cose dette alcune parole sulla questione tanto agitata dagli antichi filosofi circa la natura dei mischiati.

L'origine di questa questione si trova al principiare della greca Filosofia. I più antichi Ionici tolsero a spiegare l'origine delle cose riducendole a un solo primo elemento, dall'*alterazione* (ἀλλοίωσιν) del quale dovesse uscire la varietà delle cose.

Anassagora colle sue *Omoeomerie*, Empedocle co' suoi quattro *elementi*, Leucippo e Democrito co' loro *atomi* volevano che i corpi tutti fossero puri aggregati di particelle accostate.

Digitized by Google

Aristotele osserva (1), che i primi non conoscevano altro cangiamento nella formazione delle cose corporee, eccetto l'*alterazione*, la quale ha luogo, quando si pone che « uno e sempre lo stesso subbietto rimanga nelle mutazioni » corporee (2); ma gli altri venuti appresso, ponendo elementi di diverso *genere*, dovevano distinguere dall'*alterazione* la *generazione* (benchè Anassagora non trovasse questa parola), che consiste appunto nell'accozzarsi in uno elementi di diverso genere in modo da mutarsi il subbietto materiale, come nel dividersi tali elementi consiste la corruzione (3), inerentemente all'etimologia della parola generazione da *genere*.

Aristotele all'*alterazione* dei primi, e alla *generazione* dei secondi aggiunse la mistione o *meschianza*, che nasce « quando « accostandosi dei corpi minuti che hanno potenze pressochè « uguali, l'uno e l'altro si rimutano dalla loro natura in quello « che vince e supera, e tuttavia non diviene un altro » (come

---

(1) *De generat. et corrupt.* I, 1.

(2) *Nam qui universum ipsum ajunt unum quidpiam esse, et omnia ex uno oriri censent, ii generationem* (γένεσιν) *alterationem* (ἀλλοίωσιν) *esse, et quod proprie generatur, id alterari dicant est necesse.* Ibid.

(3) *Igitur qui ex uno omnia conficiunt, generationem* (γένεσιν) *et corruptionem* (φθορὰν) *esse dicant alterationem est necesse. Nam subjectum ipsum semper idem atque unum manere dicant oportet: quod autem tale est, id dicimus alterari. Qui vero plura genera statuunt, a generatione alterationem differre censeant necesse est. Cum enim ea coeunt, aut dissolvuntur, generatio, corruptioque fit.* Ibid. — *Dicamus oportet, e non ente simpliciter aliquo modo fieri generationem, et alio ex ente semper. Namque ens potentiâ, sed actu non ens, præexistat est necesse: quod, ut patet, utroque dicitur modo.* Ibid. 3. — (Di questo *ente in potenza,* di cui viene il generato, cioè l'ente, secondo Aristotele, d'un genere novo, è ciò che noi abbiamo chiamato l'*appendice* dell'ente. Quindi raccoglie che la generazione è quando una sostanza corrompendosi si muta in un'altra, *atque in substantiis semper unius generatio alterius est corruptio, et unius corruptio generatio alterius.* Ibid. Dove per questa corruzione della sostanza dee intendersi quello che noi abbiam detto il cangiamento della *forma sostanziale.*

Digitized by Google

nell'*alterazione* e nella *generazione*), « ma una cosa media e « comune tra due: onde sono *meschiabili* tutte quelle cose che « dagli agenti ricevono qualche cosa di contrario: poichè queste « sono reciprocamente passive (1) ».

Ma poichè questa condizione del misto *media* e *comune* tra i componenti pareva cosa difficile a concepirsi, divenne argomento a molte disputazioni. E Aristotele fa grandissimo sforzo per sostenere la sua sentenza dimostrando che i varii corpi hanno virtù specificamente diverse, le quali egli raccoglie sotto il nome di *forme* di cui la materia si veste; onde i vari corpi non diversano soltanto fra loro per la quantità della materia

(1) *De gener. et corrupt.* I, 10 — Laonde, secondo Aristotele, la mistura o *meschianza* è una mutazione che sta tra l'*alterazione*, e la *generazione*, poichè l'*alterazione* si fa quando si mutano gli accidenti, ma il *subbietto* rimane il medesimo; la generazione è quando il *subbietto* stesso diventa un altro; ma nella meschianza rimane il *subbietto in potenza*, ma si cangia *in atto*, perchè il subbietto diviene lo stesso misto, il quale può tornare a risolversi nelle sue parti. Opinava dunque che ne' corpi misti le stesse molecole primitive fossero miste, e non ci avessero altre molecole fuorchè miste: onde esse costituiscono il subbietto; come si rileva meglio dal passo seguente: *Cum autem eorum quae sunt alia actu sint, alia potentiâ, quae mixta sunt, esse quodammodo et non esse contingit* (*actu enim aliud est quod ex eis factum est, potentia vero quippiam utriusque eorum quae erant antequam miscerentur*), *et non esse perdita.* — *Nam quae miscentur, et prius ex separatis coisse, et posse rursum separari videmus. Igitur neque permanent actu, uti corpus et albedo* (alterazione); *neque corrumpuntur, aut ambo, aut alterum* (generazione): *nam eorum virtus atque potentia salva manet.* Laonde soggiunge che la mistione non si fa per piccolezza delle parti, come la *composizione*, ma, quasi direi, per una vera fusione. *Atque cum fieri nequeat, ut in partes minimas divisio fiat, et compositio non idem sit quod mixtio, sed aliud, non oportere dicere quae miscentur, esse mixta secundum partes exiguas, quae suam adhuc retineant naturam, perspicuum est: compositio* (σύνθεσις) *enim esset, non temperatura aut mixtio* (ου κρᾶσις οὐδὲ μίξις); *nec pars eamdem cum toto haberet rationem. Dicimus autem, si quid misceri debeat, quod mixtum est, similium esse partium, et quemadmodum pars aqua est, et temperati temperatum.* Ibid. 10.

Digitized by Google

nella sua distribuzione, ma per quella forma specifica che l'individua.

La questione fu agitata con gran sottigliezza e potenza di logica, attingendone la soluzione fin dagli ultimi principii dell'Ontologia quale se l'eran formata (1). Pure non ci sembra che la questione fosse a quel tempo matura da potersi sciogliere compiutamente. Poichè se si considera la materia quale sta da se stessa inerte ed immutabile ne' suoi elementi, niun'altra soluzione pare potersi dare della questione se non quella che diedero i filosofi di Clazomene e di Girgenti. Ma non si può negare esser questo insufficiente a spiegare la diversità delle sostanze corporee, e delle virtù che mostrano in produrre modificazioni l'una sull'altra, e il perdere le virtù prime colla

---

(1) Per esempio riducevano la questione a sapere se l'atto preceda la potenza, o la potenza l'atto. Gli aristotelici pretendevano che il voler composte le cose puramente di atomi *juxtapositi* (πρόσθεσις) era un cominciare dall'atto e non dalla potenza, il che trovavano sconveniente, ritenendo che nella generazione delle cose la *potenza* dovesse precedere l'*atto*. Temistio (*Paraphr. in* XII *Arist. De prima philos.* p. 24) dice: *Indivisibilia Anaxagorae, et Empedoclis elementa ea, quae sunt, ex eo, quod ACTU EST, fieri cogunt, quod quidem absurdum est.* Gio. Filopono (*ad Arist. Metaphys.* L. V, f. 18) sponendo l'opinione d'Empedocle: *Materia servat eamdem formam. Conservat enim aes eamdem formam aeris, in mutatione in statuam. Secundum enim hunc modum, dicebat etiam Empedocles, intransmutabilia et quatuor elementa. — Effectum nempe ex compositione formae et materiae, sicut negans Empedocles talem naturam, dicebat: « Natura nullius est ». Unionem namque compositorum ex materia et forma non dicebat, ut si quid ex compositione fiat et formetur, sed veluti per appositionem elementorum dicitur natura et forma, et substantia.* — Alessandro d'Afrodisio (*ad Arist. Metaph.* p. 383): *Empedocles et Anaxagoras actum quam potentiam priorem esse censebant — quippe quorum alter amicitiam et discordiam actum esse statuebat, Anaxagoras vero mentem.* E. p. 364. *Cum Empedocles amicitiam et discordiam actum priorem mixtura faceret, et motum semper esse affirmaret, actum idest motum ante potentiam esse statuebat.*

Digitized by Google

composizione, l'acquistarne di nuove, e segnatamente quelle le quali modificano l'organismo vivente, o sono da questo modificate. A un tal fatto che la natura presenta, il filosofo di Stagira conchiuse non poter essere conforme al vero la dottrina dell'aggregazione Empedoclea (il che egli doveva aver appreso alla scuola di Platone); e così arrivò ad aggiungere agli elementi materiali le *forme* de' mischi corporei, che erano da lui descritte siccome altrettanti atti di quelle virtù che negli elementi si contenevano, ma che rimanevano in potenza senza il loro intimo mescolamento, e per mezzo di questo si manifestavano e si attuavano. Ma non andava più avanti, finendo nella dottrina delle *qualità occulte*; cioè in forme che erano inesplicabili, misteriose, irriducibili a più noti concetti, che erano in somma per sè, dove finiva il pensiero, cessava ogni ricerca.

Noi crediamo, che la teoria esposta degli elementi animati sia quella che innalza il velo a questa parte della natura; perocchè i fatti che presentano i corpi alla nostra esperienza nelle composizioni loro elementari od organiche non si possono certamente spiegare colla sola materia bruta ed inerte, il cui concetto non darebbe veramente alcun altro risultamento se non quello della iusta-posizione. Infatti se non si avesse altro che materia, giammai per mischiarsi che si facesse non potrebbero uscire enti di specie diversa: variebbero solo accidentalmente di mole, di quantità, di figura. Acciocchè la diversità della specie si manifesti, conviene che nella meschianza entri un altro principio diverso dalla materia. S'intende benissimo che due componenti di specie diversa possano formare un ente nuovo d'un'altra specie diversa da quella de' suoi componenti; ma non s'intende come, mischiandosi o piuttosto apponendosi enti della stessa specie, debba uscirne la specie variata. Il cangiamento adunque della specie non nasce perchè si mesce materia con materia, ma perchè oltre la materia vi ha il principio sensitivo spirituale da essa indiviso; il quale come attivo che egli è organizza la materia variamente secondo le opportunità e le sue leggi, nè fa più meraviglia che questo principio attivo,

Digitized by Google

mediante i diversi organismi più o meno perfetti che egli produce a se stesso, manifesti virtù e qualità diversissime, che possano dare il fondamento ad una classificazione specifica (1).

Il qual fatto doveva rendersi più facilmente palese ai medici, che esercitano sagacemente l'osservazione sugli organismi viventi. Onde Galeno dopo aver detto, che « Empedocle vuole che « le cose si accozzino da diversi elementi, come se pietre di « vario colore, viola, calcite, cadmia, misi, polverizzati si mescano « in modo che l'uno s'appasti coll'altro », soggiunge che in questo accozzamento gli elementi si agglutinano, ma non si mescolano veramente, il contrario della sentenza d'Ippocrate, il quale ammetteva una vera e propria mischianza (κρᾶσις) (2). Or questa è solamente spiegabile mediante l'animazione degli elementi, come dicevamo, altra prova dell'animazione medesima.

§ 7.°

Se un ente agisce in un altro di specie diversa, vi produce un effetto proporzionale, non simile all'azione.

E qui egli è degno che noi osserviamo qual sia l'*effetto* che produce l'azione del principio nel termine, e viceversa negli enti

(1) Scorgendo gli antichi questo fatto che i mischi corporei hanno proprietà e nature diverse da' loro componenti, proprietà che ritengono anche le loro molecole, e volendole spiegare, senza aver discoperto che colla materia si unisce un principio animatore, non restava loro altro, che di supporre che gli elementi, meschiandosi, perdessero la loro figura, e così non fossero perfettamente duri, nè di stabile configurazione (Ved. *S. Th. S. I, LXXVI, IV*). Anassagora ed Empedocle all'incontro troppo bene vedevano essere inconveniente che nel misto si cangiasse la figura degli elementi, onde negavano il *misto*, ed ammettevano la sola *aggregazione*. I primi vedevano un fatto, ma lo spiegavano male; i secondi vedevano che quella spiegazione non era ammissibile, perchè supponente un altro fatto che non si avverava: quindi negavano il primo fatto che si trattava di spiegare, togliendosene da sè la molestia.

(2) Galenus, De Hom. nat. I. T. III, p. 101-107; — De humor. comm. I, T. VIII, p. 513.

Digitized by Google

sintesizzanti. Essendo l'ente principio e l'ente termine di diversa ed opposta natura, non possono di conseguenza avere uguali modificazioni; ma ciascuno è suscettibile di una serie di modificazioni consentanea alla natura propria, e però diversa da quella dell'altro. Così pure la loro maniera d'agire e di patire non può esser uniforme nè simile, ma dee tener anzi una cotal opposizione rispondente all'opposizione delle due nature.

Quindi, se uno di questi due enti opposti agisce in sull'altro, l'effetto che in esso produce non può esser conforme alla natura dell'agente o alla sua azione, ma dovrà esser conforme alla natura del paziente, che è natura opposta.

Di qui si vede come si debba restringere il valore di quell'assioma dell'ontologia comune: *qualis causa, talis effectus;* il quale, come tanti altri, fu dedotto dalla sola osservazione di ciò che avviene nei corpi agenti fra loro, e si pretese di innalzare il valore di questo fatto speciale, generalizzandolo, quasi legge di tutti gli enti. Nondimeno gli antichi più sottili, ebbero distinte due specie di cause, le une chiamate da essi *univoche* producenti un effetto *simile,* le altre chiamate *equivoche* producenti un effetto *dissimile,* ma però analogo o proporzionale.

E nel vero l'analogia, o la proporzione, fra la causa e l'effetto rimane in moltissimi casi, oltre a quelli ne' quali, per soprappiù, l'effetto è simile alla causa. Ma anche la proporzione vien meno fra l'effetto e la causa, se la causa non è semplice ma complicata, o se non è immediata. Così non si avvera che gli effetti prodotti nel corpo vivente dall'applicazione di certe sostanze, siano alla dose di queste proporzionati, potendo dall'accrescer la dose provenire un effetto contrario al primo, cioè nocevole, o diminuire il beneficio che s'era ottenuto con dose minore. Così pure l'entrata dei pubblici dazi non cresce in proporzione della gravezza della gabella. Ancora, una frazione algebrica, accrescendosi il valore di una lettera, può diminuire e viceversa. Questo terzo genere di cause in cui gli effetti riescono talora nè simili nè proporzionali, non sono cause perfette od immediate, ma

Digitized by Google

cause *mediate,* o *stimolanti,* od *occasionali* ecc. Se si vogliono adunque classificare le cause da' loro effetti, si possono esse convenevolmente distribuire in tre generi: 1.° quelle che producono un effetto simile a sè o alla loro azione; 2.° quelle che producono un effetto dissimile ma proporzionale all'azione od analogo (1); 3.° quelle che producono un effetto nè simile nè analogo all'azione. Ma tornando all'azione degli enti opposti, come sono il principio ed il termine, ed agli effetti che reciprocamente si producono, è da osservarsi che qualunque effetto sia prodotto nell'ente principio, l'effetto stesso deve vestire la natura di principio cioè di attività, perocchè il principio non può esser mai che principio, onde sarebbe una contraddizione il pensare che il principio avesse un modo di essere che fosse proprio del termine. E questa natura immutabile del principio è la ragione ontologica del fatto che abbiamo più volte accennato, cioè che ad ogni passività degli enti relativi corrisponde un'attività, di maniera che la passività è quasi il seno in cui si genera e sorge l'attività. Di questo fatto adunque, che si compie con ogni costanza in tutti gli enti relativi soggetti di azioni e di passioni, la ragione è questa, che l'attività appartiene all'ente principio per sua essenza, e quindi niun altro effetto può in lui manifestarsi dall'azione straniera, se non quello di aumentarsegli l'attività, di venir maggiormente eccitata e svolta. Onde quanto più la forza del termine agisce nel principio sensitivo, tanto più questo principio sente e opera come istinto (perocchè il sentire e l'operare istintivo sono le sue attività), e così la passione che egli soffre dal termine prende abito e natura di azione, perchè il principio non conosce altro modo di essere che quello d'essere agente; onde gli si può benissimo cangiare il modo del suo agire, ma questo modo dee rimaner sempre agire, e non punto patire. Quindi la passione di cui è suscettibile consiste unicamente nell'essere in lui can-

(1) L'*analogia* nel senso da noi dichiarato, distinta dalla *proporzione*, non appartiene che alla prima causa, alla causa creatrice.

Digitized by Google

giato il modo di agire, ma non nell'essergli giammai sostituito al modo suo proprio di agire un modo di patire. In secondo luogo l'attività del principio, come dicevamo, è un effetto proporzionale all'azione del suo termine, di modo che la sua attività diventa maggiore ogni qual volta diventa maggiore l'azione del suo termine sopra di lui. L'effetto adunque è dissimile dalla cagione perchè ritiene la natura di principio, quando la cagione ha quella di termine e di passione, ma è tuttavia un effetto alla cagione proporzionato.

Ma qual' è l'effetto dell'azione del principio sensitivo sul suo termine corporeo? Quest'azione tende sempre a fare che il termine si aumenti, che il termine diventi vieppiù termine, che si stringa di più al principio, e in quel miglior modo che piace al principio, e questo modo è quello che intende al massimo sentire e quindi alla massima potenza istintiva. Or tutti gli effetti dell'azione del principio sensitivo nel suo termine corporeo ritengono sempre la natura di termine, e però non sono simili alla causa, che è il principio e la sua azione, ma sono a questa proporzionali.

Conviene nondimeno avvertire, che quando noi diciamo che gli effetti che si manifestano nel principio sensitivo dall'azione del termine, e quelli che si manifestano nel termine dall'azione del principio, sono proporzionali, intendiamo degli effetti *immediati*. E nel vero se si trattasse degli effetti mediati e complessivi, verrebbe talor meno anche la proporzione, come accade, poniamo, quando un forte dolore di animo o una gran gioja determina l'apoplessia e la morte: qui vi è una grande azione del principio sensitivo nel suo termine; immediato effetto e proporzionale producendo, a ragion d'esempio, un acceleramento di sangue al cervello; dal quale però nasce l'effetto mediato della rottura dei vasi, che finisce col sottrarre il suo termine al principio sensitivo.

Digitized by Google

§ 8.°

Dell'azione complessa e stromentale. — Effetti nè simili, nè proporzionali.

Ma onde si hanno quegli effetti che abbiamo detto non riuscire nè simili, nè proporzionali alle loro apparenti cagioni? Questi effetti si manifestano a cagione del legame degli enti fra loro. Quando più enti sono connessi ed organizzati in un tutto per modo che una mutazione prodotta in alcuno di essi occasioni altre mutazioni e azioni reciproche negli altri, allora non si può predire quali effetti totali ne risultino, se non si tien conto di tutte affatto le azioni moltiplici che vengono determinate in quel sistema di enti, calcolandone il totale risultamento. E questo risultamento complessivo e totale può andar privo di proporzione colla prima causa che lo ha determinato, e riuscir maggiore poniamo quand'ella è minore, e minore quand'ella si accresce.

E nondimeno quella prima mutazione, che diede luogo a tante altre, viene chiamata non disacconciamente causa della mutazione totale, perocchè senz'essa non avrebbero avuto luogo le altre azioni e mutazioni, e quindi il cangiamento complessivo in tutto il sistema degli enti.

Come poi l'una azione ne determini un'altra, ciò non è difficile a concepire, mostrandocelo il fatto. Se in un corpo risultante da un milione di elementi attenentisi per coesione od affinità si pone in movimento un solo de' suoi elementi, il moto che questo elemento riceve, permettendolo la forza dell'aderenza, si comunica successivamente a tutti gli elementi, e così tutti si muovono. Se il moto impresso ha un certo grado di celerità, l'elemento a cui viene applicato scappando velocemente può rompere la coesione, ed a questa rottura seguirne altri ed altri effetti. Poichè, poniamo che si tratti di un organismo animato, quella divisione potrà suscitare il dolore nel principio sensitivo, e questo principio addolorato produrre innumerevoli movimenti intestini nel corpo, seguitarne l'infiammazione locale coll'afflusso del sangue, e fin anche cagionar la morte più o

Digitized by Google

meno celeremente sciogliendo tutto affatto il vivente organismo.

Allo stesso modo procede l'operazione stromentale, poichè la causa che opera per via di stromento si riduce ad una serie di cause incatenate insieme per modo che l'una muove l'altra, e così la causa prima viene ad ottenere un effetto assai maggiore della sua isolata efficienza, un effetto pari all'efficienza di tutto il sistema di cause da lei mosso, e dal complesso delle azioni e reazioni suscitate.

§ 9.°

Come l'azione di un ente reale modifichi l'azione di un altro ente.

Dalla teoria degli enti sintesizzanti esposta fin qui apparisce come un ente operante possa suscitare in un altro, col quale egli sintesizza, un'entità intieramente diversa dalla sua propria, e così l'effetto possa riuscire al tutto dissimile dalla causa. Vedesi ancora come l'ente agisce in un altro senza uscire colla sua azione da se stesso; rimanendo fermo il principio che l'azione di un ente si compie entro l'ente stesso. Ma questo ha bisogno di qualche ulteriore dichiarazione e limitazione.

Imperocchè alle cose dette si può opporre ragionevolmente questa difficoltà: voi avete spiegato benissimo come i due enti che sintesizzano colle loro reciproche azioni altro non facciano, se non suscitare o determinare ad un modo piuttosto che ad altro la spontaneità dell'altro ente. Dalla qual dottrina rimane chiarito come ciascuno dei due enti tiene nell'operare il suo modo proprio, e si modifica da se stesso secondo la propria natura. Ma ciò che rimane tuttavia inesplicato si è, come un ente possa determinare l'altro a modificarsi. Se lo determina, dunque agisce in lui: quest'azione suppone che i due enti abbiano qualche cosa di comune, qualche cosa su cui i due principii abbiano del pari attività, un punto comune nel quale le due azioni si tocchino, e nel quale l'un principio spiegando il suo potere, il potere dell'altro se ne risenta come quello che si riferisce al punto stesso.

Digitized by Google

Questa obbiezione, come dicevamo, è ragionevole e giusta, e non resta altro se non di cercare qual sia questo punto comune dove le due attività convengono. Or questo punto altro non è che l'entità reale; nella quale convengono i due enti; perocchè l'uno e l'altro è un ente reale. In quanto adunque hanno la realità, l'esistenza reale, in tanto sono eguali, in tanto comunicano. Perocchè è da distinguere in essi l'essere reale dal modo di questo essere (e sotto questa parola di modo noi raccogliamo tutto ciò che gli enti hanno di proprio, tutte le loro qualità e attività, anche quelle che gli individuano). Or l'esistenza reale spoglia del suo modo, nudamente presa, è veramente quel punto che noi dicevamo, quell'atto degli enti nel quale si posson toccare e pel quale avviene la loro sintesizzazione, onde l'uno divien termine all'altro. Questo lato in cui gli enti si toccano, può chiamarsi acconciamente un punto, poichè essendo spoglio di tutti i modi egli non ha modo alcuno e però niuna pluralità, ond'è che l'azione e la passione che ivi concorrono non si concepiscono e non sono ancora modificazioni degli enti, ma unicamente cause delle loro modificazioni. Ad esse adunque succede il modo di essere degli enti, e questo modo rimane così proprio di ciascun ente, e non comune ad entrambi.

Il che si vede non pure nelle loro azioni seconde, ma ben anche in quell'atto primo pel quale sintesizzano e si costituiscono reciprocamente; perocchè, pigliando ad esempio le anime e i corpi animati, è necessario ritenere la distinzione che abbiam fatta, tra la parte fenomenica e la reale. La parte fenomenica appartiene all'anima stessa di cui è un modo, perchè è un sentimento, la parte reale è la forza che agisce immediatamente nell'anima, che la determina a produrre il fenomeno, che è suo modo. Ora la forza che immediatamente agisce nell'anima spoglia di tutto il fenomenico e il sentimentale non dà più altro concetto se non quello di essere reale scevro affatto da ogni modo di essere, e questo è pure quel punto che dicevamo, in cui le attività de' due principii convengono e finiscono,

Digitized by Google

e su cui l'uno e l'altro ha potere; onde quando l'uno spiega in esso il suo potere, il potere dell'altro si sente legato e impedito, e quando tutti e duo si sforzano di esercitarlo, vi ha lotta fra essi. Così l'uno impedisce l'altro, e determina la spontaneità dell'altro ad operare piuttosto a un modo che a un altro, operando tuttavia sempre ciascuno di essi al modo proprio, e non all'altrui. Tutto questo è evidente nel fatto, purchè si osservi e sagacemente si analizzi; e indi procede un importantissimo corollario ontologico.

Il corollario ontologico si è, che chiaramente si scorge che l'essere reale, il puro essere reale, si continua dall'un ente all'altro, e ciò che divide gli enti non è la pura realità, ma il modo entitativo di questa realità. Questo nesso ontologico degli enti formato dalla pura realità è diverso da tutti gli altri nessi, e conviene con ogni attenzione considerarlo: noi ci dovremo tornar sopra altre volte.

Del rimanente, non convien dimenticare, che quando io dico che l'essere reale *si distingue* realmente da tutti i suoi modi, non voglio già dire, che nell'ordine degli enti relativi si possa realmente *dividere* da quelli. Acciocchè si dia una distinzione reale basta che nella cosa che si distingue si possa riconoscere qualche entità sua propria, come è nel caso nostro; dove al puro essere reale si attribuisce il punto di passaggio fra l'azione di un ente e l'azione suscitata nella spontaneità dell'altro; la quale è un'entità e proprietà di cui i modi dell'ente vanno del tutto immuni, costituendosi un punto che è posteriore al modo attivo dell'uno, e anteriore al modo attivo dell'altro: il che basta a renderlo cosa realmente distinta dai modi stessi, benchè con essi sia unito quasi per una cotale continuazione.

§ 10.°

Dell'origine degli atti transeunti.

Un'altra cosa ci rimane ad osservare favellando noi dell'azione degli enti sintesizzanti: un altro quesito ci si presenta a risolvere: « onde sia l'origine degli atti transeunti ».

Digitized by Google

Di vero, se si pon mente alla natura di questi atti, ella ci diventa mirabile e difficile a dichiarare. Perchè un atto, che fu già emesso, cessa e passa? Perchè piuttosto non è egli stabile e permanente? Perchè l'agente che il pone si affatica a farlo durar qualche tempo, e in fine è vano il suo sforzo di rattenerlo? E pure questi atti transeunti sono così comuni nella natura che, come avviene delle cose più consuete, non ci cagionano la minima meraviglia, e piuttosto osserviamo con difficoltà e con certa meraviglia gli atti immanenti, appunto perchè su di essi cade rare volte la nostra attenzione, che anzi il più degli uomini non ci pensa, e non sa pure che sieno. Per fermo gli atti immanenti di lor natura sono men difficili a intendersi ed a spiegarsi degli atti transeunti; perchè intorno a questi conviene dimandar due cose, « perchè incomincino, e perchè finiscano », laddove per quelli basta solo sapere « perchè incomincino », acciocchè sieno spiegati; giacchè incominciati non finiscono, come accade di tutti universalmente gli enti che perseverano nella loro esistenza.

Ora la ragione del trapassare degli atti noi crediamo doversi ripetere non da altro, che dal movimento de' corpi.

Il che s'intenderà qualora si rifletta all'influenza e connessione, che ha il termine corporeo con tutti gli atti della facoltà sensitiva, e con quelli della ragione umana altresì.

In quanto al sentimento, egli è uopo aver presente quello che fu da noi stabilito nella Psicologia, cioè che il sentimento che costituisce e individua l'animale è quello d'*eccitazione* (1). Ora il sentimento d'eccitazione costituente la vita animale esige un

---

(1) Il movimento intestino dell'organo corporeo è cagione dell'eccitazione del sentimento. Questo spiega come un passaggio celere eccita più il sentimento, che un passaggio lento. La sensazione del freddo, poniamo, si sente assai più se la precedeva un sentimento di caldo; e viceversa. Dunque non è il grado della temperatura esterna quello che si sente, ma quel che si sente è proporzionato, non alla quantità degli agenti esterni, ma alla celerità del movimento di essi agenti esterni, purchè questo movimento sia opportuno.

Digitized by Google

intestino movimento nell'organismo suo termine. Ma questo intestino movimento non può prolungarsi che poco tempo sotto gli stimoli interni ed esterni; e l'anima stessa colla sua attività non può mantenerlo a suo piacere e senza lottar spesse volte colle forze corporee che gliel contendono, glielo cangiano o glielo turbano, onde uno sforzo dell'anima che l'affatica. Quindi tutte quelle sensazioni che diconsi accidentali riescono ad essere altrettanti atti transeunti o passeggieri; i quali col durar troppo diventano anzi ingrati e insopportabili, che piacevoli.

Finalmente avvertiremo che negli atti transeunti sta l'origine di tutte le *sensibili armonie*, venendo posta l'unità dal principio che si sente e la plurarità dagli stessi atti trapassanti, che sono i due elementi estremi dell'armonia. La ragione poi, che armonizza la pluralità degli atti passaggeri col principio senziente immanente, deve essere svolta dall'*Estetica*. Solo osserveremo, che l'avere questi atti un certo periodo o metro è una delle condizioni dell'armonia, sia perchè così affaticano meno il principio sensitivo, che abbisogna di minore attività in accoglierli, dovendo cangiare meno frequentemente il suo stato, il che li rende più facili e spontanei (atteso che l'attività del principio è limitata), sia perchè in tal modo presentano alla intelligenza pure limitata in un modo più facile l'unica ragione che li governa, la ragione voglio dire dell'ordine in cui sono distribuiti e compartiti.

§ 11.°

Del sintesismo del corpo, del senso, e dell'intelligenza umana.

Diamo ora un'occhiata al sintesismo del corpo, del senso e dell'intelligenza umana affine di conciliare insieme certe sentenze qua e colà da noi stessi pronunciate, che sembrerebbero discrepanti.

Il corpo esterno al nostro sintesizza col nostro per la virtù che ha di mutarlo, onde nasce la sensazione organica. Rimossa l'azione del corpo esterno sul nostro organo sensorio, ne rimane il fantasma o l'attitudine di riprodurlo, o per mezzo del fantasma

Digitized by Google

o d'un suo vestigio o segno la memoria e l'attitudine di pensare il corpo. Quando si pensa il corpo si pensa ciò che ha operato nel nostro organo sensorio, lo si pensa nell'atto di questa operazione, nel fenomeno sensibile che ne risultò; perocchè l'atto, quantunque passato, riman presente all'intelligenza che non conosce prima nè poi. Quindi è che tutto il concetto che noi abbiamo dei corpi è concetto che ce li fa conoscere nell'atto della loro operazione sopra di noi, e però nell'atto pel quale sintesizzano con esso noi; in qualunque concetto nostro de' corpi adunque s'acchiude questa sintesizzazione. E poichè il concetto che abbiam delle cose racchiude la loro essenza a noi intelligibile che è quella a cui diamo il nome, nel caso nostro il nome di corpo, e sulla quale formiamo poi la definizione della cosa; perciò la cosa espressa dalla parola corpo acchiude una relazione sintetica con noi, cioè col nostro sentire; e però la cosa espressa dalla parola corpo non esiste più se sopprimiamo uno dei due termini di tal relazione sintetica; è dunque impossibile pensare un corpo senza pensare ad un'azione fatta nel nostro sentimento: tolto via adunque il principio sensitivo è tolto via anche il corpo, e se s'immagina che sopravanzi ancor qualche cosa, questa cosa immaginata non è il corpo, ma un altro ente qualsiasi, p. e. il principio corporeo.

Rimane a vedere qual sia il sintesismo coll'intelligenza. Gli atti dell'intelligenza ossia le cognizioni sono di due maniere, che possiamo chiamare oggettive e soggettive. Le *cognizioni puramente oggettive* sono le intuizioni, per le quali si contemplano le cose nella loro essenza e di conseguente nella loro mera possibilità. Or queste intuizioni hanno per oggetto o il solo essere senza determinazioni, ovvero l'essere con determinazioni, p. e. l'essenza del corpo. In questo secondo caso l'intelligenza ha bisogno di prendere dalla realità, e per conseguente dal senso, le determinazioni. Or queste determinazioni prese dalla realità e dal senso ella le considera puramente come essenze, e però possibili, non reali, ma tuttavia non potrebbe pensarle come possibili se il senso non gliene presentasse un *esempio*, che è

Digitized by Google

appunto quello che da lei viene universalizzato. E qui comincia una prima sintesi fra l'intelligenza e il senso, di modo che non si può pensare un determinato possibile, se questo primo determinato non è innanzi dato dal senso. Per questo sintesismo fra le intuizioni determinate e il senso che le determina, l'intelligenza viene fecondata ed ampliata; quantunque il sentimento qui non sia propriamente il suo termine, che è il determinato possibile e non il determinato reale, ma sia un mezzo all'uomo di salire da questo a quello, trasportando questo in quello come nel suo esemplare, o piuttosto intuendo l'esemplare nello stesso tempo che il senso gli porge la copia. Non è già che il senso porga questa copia all'intuizione intellettiva; ma mentre le sta presente la copia, ella non vede la copia ma l'esemplare; per quella legge che abbiamo di sopra dichiarata che ogni agente opera secondo la propria natura. Onde accade che le sia presentata una cosa e ne veda un'altra, come v. gr. se agli occhi itterici viene presentato un drappo bianco, essi ne vedono un giallo. Si dirà che per spiegare questo fatto converrebbe supporre che l'ideale e il reale avessero qualche cosa di comune, come un panno bianco ed un giallo hanno di comune l'essere un corpo ed un panno. E la cosa sta appunto così, perocchè l'essere reale e l'essere ideale hanno di comune o per meglio dire di identico l'essere, di cui quelle sono forme categoriche. Ciò che rende a molti difficile intendere questa dottrina si è che essi non arrivano a capire che il reale e l'ideale non è disgiunto per se stesso, ma soltanto per la limitazione nostra e per la disgiunzione delle nostre facoltà, per la qual disgiunzione accade che una delle nostre facoltà, cioè il senso comunichi colla sola forma reale, e quindi ci sembri che il reale si stia da se stesso come cosa compiuta; e l'altra nostra facoltà cioè l'intuizione comunichi colla sola forma ideale, e quindi ci sembri che l'ideale pure stia da sè del tutto separato e segregato dal reale. Ma pure non è così, essendo questo un errore suggerito dal nostro pensare imperfetto e relativo, il quale vien corretto dal pensare perfetto ed assoluto.

Digitized by Google

E qui ci sembra utile cosa di toccare alquanto di quelle questioni che agitarono gli scolastici circa le relazioni reali delle cose. Perocchè essendo la scolastica quell'anello di mezzo che annoda la filosofia antica colla moderna, noi abbiamo sempre creduto profittevole a ravviare la scienza il sottoporre la dottrina della scuola ad una critica giusta ed imparziale, acciocchè separato l'elemento buono di quella dottrina dal reo, il tempo nostro si possa giovar del primo senza timor del secondo.

Le osservazioni che qui noi vogliam fare riguardano le relazioni reali unilaterali, intorno alle quali il fiore di quanto insegnarono le scuole ci par contenuto in questo luogo di S. Tommaso: « Alcune cose poi vi hanno, alle quali altre vengono « ordinate, ma non e converso, perchè le altre sono del tutto « estrinseche a quel genere di azioni o di virtù che occasio« nano quella ordinazione. Così apparisce che la scienza tiene « relazione allo scibile, perocchè lo sciente per via dell'atto in« tellettivo ha ordine alla cosa saputa, la quale è fuori del« l'anima. Ora la stessa cosa che è fuori dell'anima non viene « menomamente tocca da un tale atto, poichè l'atto dell'intel« letto non trapassa a mutare l'esteriore materia; onde anche « quella cosa che è fuori dell'anima giace interamente fuori del « genere intelligibile. E però la relazione che tien dietro al« l'atto dell'intelletto non può trovarsi in essa; e simile è il « fatto del senso e del sensibile, poichè quantunque il sensi« bile colla sua azione immuti l'organo sensorio e rispetto a « questo abbia relazione ad esso, come l' hanno anche gli altri « agenti naturali a quelle cose che da loro patiscono, nondi« meno l'alterazione dell'organo non è quella che mette il senso « in atto, ma il senso si perfeziona e compie per l'atto della « virtù sensitiva, della quale è affatto privo il sensibile che sta « fuori dell'anima » (1).

Nel qual luogo vi hanno più verità importanti. E da prima la sentenza che: « *ipsa res quae est extra animam, omnino*

(1) Q. Q. *Disput. De simplicitate divinae essentiae*, art. X.

Digitized by Google

est extra genus intelligibile, esprime benissimo la natura del reale oscura e inintelligibile per se stessa, dividendosi cioè coll'astrazione dall'intelligenza, quindi bisognosa di trovarsi congiunta coll'ideale acciocchè possa essere intesa.

Di poi in quelle parole: « *alteratio organi non perficit sensum in actu, sed perficitur per actum virtutis sensitivae, cujus sensibile, quod est extra animam, omnino est expers* », si ha la conferma di quel vero che noi dicevamo che ogni principio opera secondo la propria natura, e però che l'azione del corpo su di noi, causa del nostro sentimento corporeo, è totalmente diversa dall'azione del principio sensitivo che ne è l'effetto, non comunicando l'azione della causa e l'azione sentimentale, che ne è l'effetto, nel modo specifico di essere, ma solo nell'essere reale (1).

Ma dopo di ciò quella sentenza che la cosa sensibile e intelligibile sia fuori dell'anima, e però non venga tocca dall'atto del principio sensitivo, nè da quello del principio intellettivo, esige la debita distinzione, nè ella è vera se non limitatamente. Poichè il corpo sensibile si può considerare o nell'atto stesso in cui è unito all'anima e con esso lei sintesizza, ovvero quando si pensa da noi come separato dall'anima. Il corpo nostro sta sempre unito all'anima nostra e con esso lei sintesizza finchè dura la vita; egli agisce continuamente nel principio sensitivo,

---

(1) Questa importante dottrina sarà da noi svolta più ampiamente di sotto. Qui soltanto noteremo, che la ragione di ciò si è che il *principio* è per essenza attivo e però come principio non può esser passivo, ma può soltanto esser mosso ad operare secondo la propria spontaneità. Non ogni *mozione*, come vedremo, suppone una *passività;* perchè il concetto di questa contiene una *modificazione* imposta dall'attivo all'ente passivo; all'incontro ciò che è un principio non può esser modificato che da se stesso, e solo può esser mosso a *modificarsi.* Dalla stessa ragione, cioè dalla *natura attiva* de' principj dipende la spiegazione del fatto che l'*intelligenza*, stimolata dal senso, non *sente* come il senso, ma unicamente si muove ad *intendere*, secondo la propria attiva natura.

Digitized by Google

e il principio sensitivo in lui. È però vero che l'azione della causa ha un modo totalmente diverso dall'effetto, e questo dimostra che sono due nature diverse, due enti affatto diversi; e però la relazione è scambievole: solo si dee dire che questa relazione è formata da due relazioni unilaterali, perchè il corpo non è all'anima in quel modo stesso nel quale l'anima è al corpo. Così pure, se si considera quella virtù dell'anima intellettiva che muove il principio sensitivo ad operare nel suo termine corporeo, nel tempo in cui essa è in atto, vi ha congiunzione sintetica fra l'intelligenza, il senso ed il corpo; quando poi quella virtù intellettiva non è più nel suo atto, ella ritiene ancora la congiunzione sintetica o piuttosto l'identificazione col principio sensitivo, ma non immediatamente col corpo, che si può dir in qualche modo non pur distinto da lei, ma da lei separato.

Lo stesso è da dirsi della facoltà dell'intuizione, la quale non è connessa immediatamente col corpo sensibile o sensorio. Or poi se si parla de' corpi esteriori al nostro (a cui soltanto ha posto mente l'Angelico nel luogo allegato), anche questi o si considerano nell'atto in cui sono al nostro congiunti, e o lo modificano cagionandoci le sensazioni, o ne partecipano il movimento impresso dall'anima; ovvero si considerano allontanati intieramente da' nostri sensi su' quali non operano più, nè ricevono da loro alcuna operazione. Nell'atto stesso in cui essi operano sui nostri sensori, essi sintesizzano con noi mediante il corpo nostro, le cui impressioni da noi sentite diventano segni della loro esistenza, e si prendono altresì quasi cotali rappresentazioni fenomeniche di essi. Anche qui la relazione fra i corpi e l'anima è duplice, avendovi una relazione di essi all'anima, e dell'anima ad essi, ciascuna unilaterale perchè conseguenti ad azioni e virtù di natura affatto diversa (1).

(1) Le relazioni semplici unilaterali non hanno luogo adunque se non nelle relazioni mentali, perchè allora è la mente che aggiunge una relazione all'ente il quale per sè solo non ne ha alcuna. Di questa maniera di relazioni

Digitized by Google

Ma quando poi i corpi esterni si considerano nel tempo in cui sono rimossi al tutto dal corpo nostro nel quale non sintesizzano più con noi, allora il senso non li sente più nel modo estrasoggettivo, sono rispetto a questo modo come se non fossero. Non si può dunque dire nell'ordine meramente estrasoggettivo del senso che sieno fuori dell'anima, ma soltanto che non sono nell'anima. Ma l'intelligenza li pensa ancora. Or come li pensa? Li pensa tali quali erano quando si trovavano nell'atto di agire sull'anima, li pensa con quell'essere che avevano allora come sintesizzanti. Solamente che l'intelligenza con un altro atto si accorge che questi esseri sintesizzanti erano tali per lo passato, e che al presente non operano più sull'anima. Ma la facoltà di predicare il presente o il passato degli enti corporei è diversa dalla facoltà della loro rappresentazione. Egli è ancora un terzo atto dell'intelligenza, un'altra affermazione dell'anima, quella con la quale l'anima si persuade che esistano al presente i corpi esterni, quantunque rimossi da lei e nulla affatto su di lei operanti. Ella si persuade che esistano perchè solitamente è propria dell'ente la permanenza, e ci vuole una ragione per dire che un ente ha cessato di esistere. Ora l'anima, che ha conosciuti i corpi esistenti quando agivano su di lei, non ha di poi trovato alcuna causa che li facesse cessare d'esistere. Di che la ragione è questa, che l'intelligenza nostra non percepisce la causa immediata de' corpi cioè il principio corporeo, e però non sa se questa causa continui o cessi di agire. Ma ella suppone che continui ad agire, essendo, come dicevamo, propria dell'ente la perennità e l'immanenza.

S. Tommaso reca questi esempi: *Nummus est extra genus illius actionis, per quam fit praetium, quae est conventio inter aliquos homines facta: homo etiam est extra genus artificialium actionum, per quas sibi imago constituitur. Et ideo nec homo habet relationem realem ad suam imaginem, nec nummus ad praetium; sed contrario.* Q. Q. *Disput. De simplicitate divinae essentiae*, art. X.

Digitized by Google

Art. III.

Dell'azione degli enti reali coordinati.

Intendo per enti coordinati quelli che sono della stessa specie. Noi non abbiamo nessun esempio datoci dall'esperienza di enti coordinati che agiscano immediatamente fra loro, eccetto quello dei corpi che si percuotono e si comunicano il movimento. L'azione di un'anima sull'altra non troviamo che sia immediata, o almeno ella non è puramente immediata, poichè l'un'anima adopera il mezzo de' corpi per agire nell'altra, o agisce investita ne' corpi. I segni stessi che servono di comunicazione fra un'anima e l'altra sono sensibili e corporei. D'altra parte l'anima sensitiva non si dà senza il termine corporeo, e l'anima intellettiva se è disgiunta dal senso corporeo, o non abbia alcun altro mezzo qual surrogato di lui, non comunica più che coll'essere necessario, il quale può divenire in tal caso legame dell'anime, e specchio in cui si vedono reciprocamente e s'intendono.

Or come accada l'azione reciproca de' corpi nel caso della percussione, fu da noi già discorso favellando dell'azione degli enti sintesizzanti.

Se poi ci possano avere altri enti principii coordinati diversi dall'anima i quali agiscano fra di loro immediatamente, nè il possiamo affermare, nè negare; non involgendo tale supposizione contraddizione manifesta, benchè l'esperienza *nulla* affatto ce ne riveli.

Art. IV.

Dell'azione degli enti ontologicamente subordinati.

Dall'*azione sintetica*, di cui abbiamo fin qui ragionato, conviene interamente distinguere l'*azione ontologica*, che si manifesta negli enti ontologicamente subordinati, e che abbiamo pure descritta, ma che pur ci bisogna riprendere nuovamente a considerare.

Vi hanno due maniere di azioni ontologiche rispondenti a quelle due maniere di azioni sintetiche, che abbiamo chiamate costituenti e modificanti; trattiamone separatamente.

Digitized by Google

§ 1.°

Azione ontologica costituente.

L'esperienza non ci fa spettatori di questa maniera d'azioni, ma ci porge de' fatti, da' quali il discorso dialettico trascendentale vi ci conduce; nè esse involgono contraddizione, e sono necessarie a spiegare i fenomeni che ci presenta il mondo.

E poichè mediante l'azione ontologica rimane spiegata l'origine degli enti relativi, ci bisogna prima toccare della natura di questi enti relativi non mentali o ideali, ma reali. Il che faremo riassumendo tutto insieme il detto in forma di tesi e di corollari.

Tesi I. — L'ente reale è costituito dal sentimento.

Che l'ente reale sia costituito dal sentimento, noi lo induciamo prima di tutto dalla coscienza che abbiamo di noi stessi. Noi siamo consapevoli di essere sentimenti, perocchè noi stessi siamo sentiti, e se non fossimo sentiti non saremmo noi, ma non noi. La coscienza è ella stessa un sentimento intellettivo, è quell'atto riflesso per il quale noi conosciamo ciò che passa in noi; ma non potremmo rifletterci nè conoscerlo se prima non lo sentissimo. Il sentimento adunque è anteriore alla coscienza, ma è quello che rende possibile la coscienza. Vi potrà essere in un individuo sentimento senza coscienza, ma non coscienza senza sentimento. La coscienza stessa è quella che ci fa conoscere la cosa esser così appunto, perchè ci rivela la *natura* del sentimento. Ella è quella che rivelandoci la natura del sentimento ci fa conoscere in pari tempo, che se si estinguessero tutti i sentimenti perirebbe ogni cosa; perirebbe la stessa possibilità delle cose, poichè la possibilità stessa non si pensa se non per un sentimento, cioè da un soggetto che sente almeno la detta possibilità: una possibilità che non fosse al tutto pensata da veruna mente non sarebbe più in modo alcuno possibilità, ma nulla. Gli stessi corpi non si pensano che come sensibili, e suppongono, come vedemmo, un principio sensitivo loro proprio. Questo principio e la sua azione è ciò che il corpo ci

Digitized by Google

rivela di esistenza reale; il resto è fenomenico, e suppone ancora il principio sensitivo, di cui il fenomeno è un cotal modo.

E poichè la coscienza ci rivela qual parte del sentimento costituisca l'ente e quale non lo costituisca, ma sia solamente un accessorio dell'ente, un modo accidentale di lui, una sua azione secondaria, un suo svolgimento; perciò è da conchiudere con questa verità importante che « la coscienza non ci fa solamente conoscere il sentimento nostro come un fatto; ma ce ne rivela ben anco la natura e l'organica sua costituzione ». Il che non arrivano a vedere i sensisti ed i superficiali, i quali stimano che non si possa penetrare menomamente nella natura delle cose. L'intelligenza penetra se stessa, e penetra il sentimento a lei unito, e pel sentimento soltanto penetra la natura dell'ente.

Ora la natura delle cose essendo universale e costante, noi possiamo dalla cognizione del sentimento nostro, benchè egli sia particolare, argomentare alla costituzione di tutti gli enti reali universalmente, appunto perchè noi non cònosciamo il fatto particolare del sentimento nostro soltanto come un particolare o un fatto accidentale, ma ne conosciamo la natura in relazione coll'ente stesso universale, che lo spirito nostro ha del continuo presente.

Quindi noi abbiamo derivate dall'osservazione ontologica somministrataci dalla coscienza di noi stessi, e di ciò che si passa in noi, delle proposizioni universali, fra le quali quella che forma la prima parte della nostra tesi « l'ente reale è costituito dal sentimento ».

Tesi II. — Si danno degli enti reali che sono principio di sentimento, e degli enti reali che sono termine di sentimento.

La distinzione degli enti principio e degli enti termine fu da noi dedotta dall'analisi del nostro proprio sentimento, e però non abbisogna qui di nuova dimostrazione.

Solamente richiameremo all'attenzione del lettore alcune verità necessarie a ben capire una tal distinzione.

La prima si è che la sostanza essendo « quel primo atto di

Digitized by Google

un ente, pel quale la mente il concepisce uno in se stesso » il principio ed il termine corporeo del sentimento sono due sostanze, benchè legate insieme, perchè tanto l'uno come l'altro si concepisce uno in se stesso con sua propria esistenza dall'esistenza dell'altro separata. In fatti il senziente è tutto senziente, a cui il sentito corporeo è contrapposto per modo, che le due esistenze non possono confondersi: e lo stesso è da dirsi del sentito corporeo, dalla concezione del quale si esclude affatto il senziente spettante ad un'altra concezione opposta.

La seconda, che una sostanza tostochè viene concepita dalla mente acquista il nome di ente, perchè allora si presenta a noi nella sua unione coll'oggetto che è l'ente ideale. Perciò la sostanza principio e la sostanza termine sono due enti distinti.

La terza, che l'unione sintetica di questi due enti non li confonde insieme, benchè la realità dell'essere sia loro comune e si continui in essi, onde possono reciprocamente modificarsi nel modo sopradescritto.

La quarta è il corollario importante, che quindi procede, della distinzione reale fra l'ente e la realità, e non meramente mentale. Il che non involge, a dir vero, contraddizione, perocchè la realità da se stessa considerata non è propriamente l'ente ma una forma categorica dell'ente, onde gli enti possono esser più e tutti avere l'istessa forma categorica della realità, come effettivamente l'hanno tutti gli enti reali.

Il che viemmeglio s'intenderà ponendo mente alla natura della *distinzione reale*, che tramezza fra la distinzione mentale e la separazione. Ma la separazione stessa dividesi poi rispetto al concepire della nostra mente in separazione meramente entitativa, che è quella che hanno i diversi enti fra loro, e in separazione totale, che è quella che hanno gli enti che non pure sono fra loro divisi come enti, ma nè anco sintesizzano in modo alcuno fra essi.

Quando si avvera adunque la distinzione reale? Ogni qual volta che in un ente si manifesta qualche azione che nel suo operare è sola senza che n'abbiano parte le altre. Vi è dunque

Digitized by Google

qualche cosa di distinto realmente in un ente quando vi sono attività distinte; perocchè ogni attività è una realtà, e se vi sono attività distinte, dunque vi sono realità distinte, e l'esservi realità distinte è lo stesso che l'esservi distinzione reale. Dove si vede che la distinzione reale si trova nello stesso ente, e non ci ha bisogno per essa che v'abbia separazione di enti. Ora nel caso nostro la realità degli enti sintesizzanti mostra un'attività sua propria, che è quella per la quale gli enti sono reciprocamente stimolati a cangiarsi spontaneamenie per quanto riguarda il loro modo di essere.

Ma poichè da questa distinzione reale risulta che la realità, l'ente ed anco il modo di essere dell'ente sono tre elementi che, quantunque si trovano nell'ente stesso, pure realmente si distinguono perchè presentano alla mente nostra atti diversi, giova il vedere in che consista questa loro distinzione. E quanto all'ente e al suo modo di essere, la distinzione consiste in quello che abbiamo detto, che l'ente è l'atto primo che abbraccia virtualmente anche l'atto secondo e lo tiene in sè come sua propagine, laddove l'atto secondo non tiene in sè l'atto primo. Ma la distinzione della realità dall'ente in che consiste? L'ente certo se è reale dee avere in sè la realità; ma la nuda realità non costituisce ancora un ente, perocchè non ne è che una forma categorica. Ciò che manca alla realità per esser ente (oltre l'oggettività che vien sempre dall'idea) si è l'*individualità* ossia l'unità; perchè ogni ente deve esser uno, e se non è uno non è ente. Ciò adunque che fa sì che la realità sia una, individua, cioè indivisibile, e per conseguenza separata da tutte l'altre unità, il che è quanto dire da tutti gli altri enti, è ciò appunto che la costituisce ente. Non è dunque che la realità sia separata dall'ente reale, ma è soltanto realmente da lui distinta; perocchè il concetto della realità presa da se sola non ci fa conoscere nessun ente; ma tuttavia, posto che ella sia in un ente, ha un'azione sua propria che induce l'ente principio a modificar se stesso e nulla più, azione che non è quella dell'ente come ente, cioè come individuo, ma le è anteriore e

Digitized by Google

causa di questa; benchè con tutta proprietà si può anche dire che in essa l'ente opera come pura realità e non come ente. La realità adunque non può star separata dall'ente, ma si trova in esso realmente distinta.

Queste considerazioni possono aver condotto gli antichi (benchè non le pronunciassero così esplicite) a porre una materia universale per tutti gli enti reali; e non si può negare in fatti che la realità è comune a tutti, che essa sola non è più uno che un altro di essi, e che essa acquista il nome di ente allorchè venga individuata, di maniera che la costituzione degli enti reali, intendiamo dire degli enti relativi, presenta due elementi realmente distinti, il primo de' quali, che è la realità, comune a tutti, non ha ancora il concetto di ente, il secondo che è l'individualità acquista questo concetto sopravvenendo al primo, da cui non può essere separato. Così l'ente relativo sorge all'esistenza quasi direbbesi dalla realità comune come una pianta dalla terra e un zampillo d'acqua dal mare, e l'uscire di ún tal ente all'esistenza è l'individuazione della realità.

Tesi III. — L'ente-principio è incompleto se si separa dal suo termine, ma completo in se stesso se a questo congiunto: l'ente termine è incompleto tanto se si separa dal suo principio, quanto se sta unito ad un principio straniero.

Che l'ente principio unito al suo termine sia completo vedesi da questo, che egli ha un'attività propria, e che unito al suo termine è perfettamente individuato. Ora per essere ente completo non altro si richiede che un'attività propria ed una individuazione.

L'ente termine all'opposto non solo è incompleto separato dal principio, perchè in questa separazione non può esistere, ma incompleto ancora unito al principio straniero, perocchè così unito ha bensì l'individuazione, ma non ha l'attività propria, appartenendo ogni attività sua al suo principio proprio, che non cade sotto l'umana esperienza. Onde ogni ente termine diviso dal suo principio proprio è un ente incompleto, benchè sintesizzi con un principio straniero.

Digitized by Google

Tesi IV. — L'ente-principio relativo è costituito dalla limitazione ontologica del sentimento.

Ogni ente termine adunque si riduce all'ente principio, dove solo la ragione di ente si avvera compiutamente. Laonde noi ora parleremo di questi.

La tesi enunciata trae anch'essa la sua dimostrazione dalla nostra propria esperienza. L'uomo è consapevole di avere un sentimento limitato: non sente tutte le cose, ma solo alcune. Questo però non basterebbe a provare che la sua natura consista propriamente nella limitazione del suo sentimento. La coscienza adunque mi dice di più, che io sono io, diviso così fattamente da tutte le altre cose e segnatamente da tutti gli altri io, che se non vi avesse questa divisione fra me e gli altri io, io non sarei più io. Sicchè è questa divisione appunto (per la quale io mi separo e distinguo da tutte le altre cose colle quali non mi posso confondere, nè esse si posson confonder con me), è questa, che mi individua e che mi costituisce quell'io che sono. Ora l'individuazione come vedemmo è ciò che costituisce l'ente; e l'individuazione, trattandosi di me * (1), è formata da questa mia limitazione per la quale io non sono niuna dell'altre cose. Dunque la limitazione del mio proprio sentimento è quella che mi costituisce un ente, mi costituisce appunto quell'ente che io sono.

Per questo io intendo di non essere l'ente, ma soltanto un ente, e che a me spetta la denominazione di *ente relativo*, perchè sono soltanto in relazione al principio del mio sentimento essenzialmente limitato; e se questo principio del mio sentimento, che riflettuto dall'intelletto chiamasi io, non avesse la detta limitazione, io non sarei più: sarebbevi forse un altro, ma non io. Ciò che mi fa adunque quell'ente che sono, ciò che mi dà quella natura che ho, è la limitazione che mi costituisce, la

---

* (1) Non a caso si dice dall'Autore « *trattandosi di me* » poichè dove il discorso si rechi alla Divinità, l'esclusione degli enti finiti dalla natura divina non costituisce una limitazione, anzi è necessaria per adempiere il concetto dello stesso Infinito.

Digitized by Google

limitazione del principio senziente di me soggetto; la quale perciò si dice ontologica.

Questi dati della mia propria consapevolezza io li universalizzo, per la facoltà che ho della universalizzazione, cioè prendo me stesso come un esempio, un tipo degli enti relativi; è così formo la teoria di questi, facendo consistere ognuno di essi in un principio senziente che per la sua intima limitazione esclude da sè tutti gli altri principii senzienti, e tutte le altre cose; o, per dir meglio, tutti gli altri principii senzienti e tutte l'altre cose rimangono da se stesse escluse.

Tesi V. — La limitazione ontologica degli enti relativi è di due maniere: l'una nasce dalla limitazione del termine, e l'altra dalla limitazione del principio.

Moviamo ancora dall'osservazione e dalla coscienza. Se noi pigliamo a considerare l'ente sensitivo corporeo, troviamo che egli è individuato dal suo termine. E rispetto a un tal ente avevano ragione gli antichi che dicevano, la materia essere il principio dell'individuazione; solamente che dovevano aggiungere la materia *formata*, cioè ondechessia limitata ed altresì organata e mossa; non la materia astrattamente presa.

E di vero noi già vedemmo nella Psicologia che, aumentandosi il termine materiale di un'anima, ella sente di più: vedemmo che quando in questo termine succedono fra le molecole o fra gli elementi certi movimenti intestini, il sentimento si leva ad una nuova potenza, e diviene sentimento d'eccitazione; che quando questi movimenti riescono così ordinati ed armonici mediante l'organizzazione opportuna, che la spontaneità istintiva del principio senziente riesca a perpetuarli quasi in un continuo vortice, allora l'animale è costituito e pienamente naturato: finalmente, che ad ogni stimolo applicato all'organismo vivente, si erge la spontaneità del principio sensitivo a nuova energia sia per conservare ed aumentare il sentimento a se conveniente e piacevole, sia per combattere, declinare od estinguere il sentimento a se sconveniente e doloroso.

Queste osservazioni dimostrano, che il principio sensitivo ha

Digitized by Google

un'attività proporzionata al suo termine corporeo, e che la sua limitazione per conseguente conserva una ragione costante colla condizione del suo termine.

Da questo viene altresì, che come differiscono i termini, così debbono necessariamente differire gli enti. E però se i termini differiscono per una diversità generica, si avranno generi di enti diversi; se per una diversità specifica, specie di enti diverse; se differiscono soltanto per una differenza d'individuo, si avranno enti individui della stessa specie.

Ma la specie ammette anch'ella delle differenze in se stessa, cioè vi sono specie di più maniere, e prima vi è *la specie astratta e la specie piena.* La specie astratta talora si prende per l'ultimo genere il più prossimo alla specie, ma a noi non garba una così fatta maniera di favellare, perchè impropria. La specie astratta poi è moltiplice, perchè può avere un'astrazione maggiore e minore prima di arrivare ad esser piena: onde fra la specie del tutto astratta, e la specie del tutto piena, tramezzano alcune specie quasi miste de' due estremi, dotate di un minor grado di astrattezza, secondo che ricevono nuove determinazioni, ma non ancor tutte quelle che potrebbero avere, e che le renderebbero piene.

Una maniera di queste determinazioni sono i gradi d'imperfezione o di perfezione in cui si può considerare un dato individuo possibile, e quest'individuo portato alla sua perfezione massima, questo archetipo è la *specie completa.* Ma anteriori ai gradi di perfezione e di imperfezione possono essere altre determinazioni, cioè le *varietà*, in ciascuna delle quali vi abbia una graduazione d'imperfezioni e di perfezioni, ed una perfezione massima, il che dà luogo a più specie complete. Tale sembra avverarsi effettivamente nella specie umana, dove la varietà del sesso, ed altre differenze ancora, sembrano non appartenere all'imperfezione o alla perfezione dell'umano individuo, ma esser semplici varietà, in ciascuna delle quali possa avervi una perfezione massima, e quindi più archetipi dell'umana specie. Oltre di ciò la stessa perfezione degli individui non cala e cresce

Digitized by Google

sempre per una scala di gradi uguali ed uniformi; ma, oltre avervi la gradazione uniforme, vi ha nella stessa natura delle cose una graduazione saltuaria, come si scorge appunto nell'esempio dell'individuo vivente suscettibile di tre sentimenti, cioè di quello d'estensione, di quello d'eccitazione, e dell'organico, l'uno più perfetto dell'altro non per gradazione uniforme, ma saltuaria, dimodochè ciascuno di questi gradi saltuarj di perfezione ammette una serie indefinita di gradi uniformi che ognor più lo perfezionano.

Vi hanno dunque delle specie più larghe e men larghe, vi ha una gerarchia non solo fra i generi, ma ben anche fra le specie. La specie più larga di tutte è quella che è pienamente astratta, la quale non tiene che le determinazioni che la distinguono dal genere. Questa dunque è quella che pone la separazione fra i generi e le specie. Sotto questa specie totalmente astratta vi sono le specie meno astratte. E prima le specie costituite dai gradi saltuarii, a cui noi darem nome di *specie saltuarie.* Sotto le specie saltuarie vi hanno quelle formate dalle *varietà*, che noi chiameremo *specie di varietà.* Finalmente sotto le specie di varietà vi hanno le specie costituite dai gradi di perfezione uniformi, che non hanno più nessuna astrazione, benchè sieno universali, e che denominammo *specie piene*, sieno esse *incomplete* o *complete*, le quali toccano il massimo della perfezione. Ora al di sotto di queste, che sono le ultime specie, vi hanno gli individui sussistenti che possono essere innumerabili.

Il termine adunque di un ente può variare in tutti questi modi, e queste varietà si rifondono nel suo principio. Noi abbiamo l'esperienza di un principio che varia non solo genericamente, ma in un certo modo anche categoricamente dal principio sensitivo corporeo, e questo è il principio intellettivo, il quale considerato puro qual è nell'intuizione, ha per suo termine l'idea. Or l'idea si distingue categoricamente dal corpo che è un reale, e però anche il principio intuitivo partecipa di questa distinzione, abitando nell'idea colla contemplazione che lo costituisce quasi in sua propria sede. Noi non abbiamo altri

Digitized by Google

esempi datici dall'esperienza di principj che differiscano più che di specie, se non questi due, il principio sensitivo e il principio intuitivo. Il principio razionale non tanto differisce dai singoli, quanto li unisce in se stesso. Ma niente ripugna a pensare, che vi possano aver degli enti, i quali abbiano dei termini reali, genericamente diversi dai corporei. Certo che se vi avessero tali termini, i principj a cui si riferirebbero sarebbero un genere di enti diverso da quello degli enti sensitivi corporei.

Per tal modo l'ente principio è determinato e individuato dal suo termine, e posciachè per esser ente conviene essere individuo, perciò il termine, che dà al principio la sua individualità, gli dà conseguentemente altresì l'esser ente (concepito che sia dalla mente); suscita in lui quell'attività circoscritta e da ogni parte limitata che è il sentimento, e lo fa esser uno, diviso da tutti gli altri enti. — Ma noi dicevamo che anche il principio ha una sua propria limitazione, che non gli viene dalla natura del termine. E questa limitazione consiste finalmente in questo, ch'egli abbia bisogno di un termine straniero per essere individuato. In fatti il principio, che ha bisogno di un termine straniero per venire a quell'atto che lo costituisce un individuo, egli per se stesso non ha ragione di atto, ma di mera potenza, che è un concetto di cosa anteriore all'ente, perocchè l'ente non è potenza, ma atto.

Tale è la limitazione che si scorge nei principii intellettivi creati, ai quali l'essere ideale è termine straniero: tale è la limitazione dei principii puramente sensitivi, ai quali è termine straniero la corporea materia. Onde si scorge manifestamente, che anche nell'ordine dell'essere reale ciò che hanno per sè i principii sensitivi e intellettivi da noi conosciuti e che non ricevon dal termine, non è che una potenza ad esistere come enti, ma non ancora la stessa esistenza, di maniera che sono non enti.

Si potrebbe fare la questione trascendentale: se sia possibile un ente finito, che non riceva nulla dal termine straniero. E primieramente balza tosto nell'occhio, che un tal ente non potrebbe essere intellettivo; perocchè l'essere intellettivo, il cui

Digitized by Google

termine è l'idea, se l'avesse come termine proprio sarebbe un ente infinito, dotato di tutti gli attributi divini dell'idea. Ma si può argomentare ancora, con ragionamento efficace, che neppure un ente puramente sensitivo può darsi senza che venga determinato e individuato da un termine straniero. E ciò primieramente perchè questo termine che lo individua, essendo suo proprio, sarebbe infinito o finito. Se fosse infinito saremmo fuori del caso, poichè avremmo un ente reale infinito contro l'ipotesi. Se poi il termine è finito, i finimenti di questo termine non potrebbero esser posti da lui stesso, perocchè niun principio limita se medesimo, essendo ciò contrario alla natura di principio, il cui concetto non involge limitazione, anzi una illimitata potenza e tendenza. Dunque i limiti debbono esser posti all'attività del principio da qualche cosa di straniero a lui, e i limiti sono appunto quelli che lo individuano e lo costituiscono ente finito. Dunque l'individuazione d'un ente finito suppone che il termine abbia qualche cosa di straniero al principio. Ancora: il concetto di principio non è che il concetto d'una potenza all'essere. Ma una potenza non può passare all'atto per se stessa se qualche virtù attiva in lei operante non la trae all'attualità, e conseguentemente non le determina questa attualità.

È dunque necessario un termine straniero acciocchè quello che è mero principio passi ad essere ente.

COROLLARII.

I. Dalla qual tesi viene il corollario, che se vi avesse un ente il cui termine fosse infinito, e questo non gli fosse straniero, ma proprio, quest'ente sarebbe Dio.

II. Se ne ricava anche il giusto concetto della limitazione ontologica, che è quella che fa sì che un ente non sia l'altro, e più in generale quella che costituisce l'ente. Perocchè apparisce che non ogni mutazione del termine cangia l'ente in un altro. Di fatti se il cangiamento del termine consiste nella mutazione della perfezione saltuaria, l'ente rimane della

Digitized by Google

stessa specie (1), e se consiste in una varietà, o nei gradi uniformi di perfezione e di imperfezione, non solo l'ente rimane della stessa specie, ma rimane ancora il medesimo individuo, e questi cangiamenti si dicono *accidentali all'individuo*, come gli altri si dicono *accidentali alla specie*; dove la parola accidentali significa: *non necessari alla specie*, o *non necessari all'individuo*. Così in un individuo umano possono nascere molti cangiamenti senza che si perda la sua individualità.

OSSERVAZIONE

CHE DETERMINA MEGLIO LA NATURA DELLA LIMITAZIONE ONTOLOGICA.

Raccogliendo ora ciò che abbiam detto, possiamo definire in che precisamente consista la limitazione ontologica.

Ella consiste nel principio non già separato dal suo termine, ma nel principio unito al suo termine, da questo posto in atto e individuato. Dove è da osservare, che il principio dal termine

(1) In fatti io reputo che il *sentimento* d'*eccitazione* accentrato ed organato costituisca un *individuo nuovo*, parendomi che con questa mutazione il principio senziente si cangi, non come principio puramente senziente, che è un astratto, ma come *principio individuato*, perchè egli acquista un nuovo sentimento che non era nè pure virtualmente nel *principio individuato* di prima, il quale come tale non avea che la virtù d'estendere il sentimento ad uno spazio maggiore. Il sentimento d'eccitazione era bensì contenuto virtualmente nel *principio puro* astrattamente preso, ma questa virtualità non appartiene all'ente, ma è anteriore all'ente perchè l'ente ha bisogno di essere individuato per esser ente.

Se poi il passaggio dal *sentimento eccitato* al *sentimento organico* cangi l'individuo, è più difficile a definire; ma io credo ancora di sì, perchè nel sentimento organato è necessariamente la concentrazione del sentimento e dell'attività istintiva, e così il principio individuato del sentimento acquista una *virtù* nuova; e però è un altro individuo; conciossiachè « l'individuo cangia ogni qual volta il principio individuato acquista una nuova virtù e quindi viene la sua stessa individuazione a cangiarsi, consistendo questa non negli atti secondi, ma nella *virtù limitata* del principio, la qual virtù appunto lo individua ».

Digitized by Google

acquista un'attività che non aveva prima, venendo suscitata e posta in essere la sua attività. Ma l'atto primo di questa attività suscitata e posto in essere è virtuale rispetto agli atti secondi, di maniera che il principio suscitato e individuato, oltre essere un atto primo, è una prima potenza o virtù agli atti secondi. E questa prima virtù o potenza non è già conseguente all'atto primo, ma è lo stesso atto primo, il quale è anche virtù o potenza. Quindi il sentimento di un individuo animale od umano ha due elementi, perocchè abbraccia l'atto primo e gli atti secondi: abbraccia gli atti secondi ed anche la virtù o potenza di questi, la qual virtù o potenza è appunto l'atto primo. Questo sentimento della prima potenza o virtù è l'elemento sostanziale dell'individuo, è quello che lo costituisce un ente distinto degli altri enti. Questo sentimento della virtù o potenza atto primo di un ente è ciò che v' ha nell'ente di immutabile; laddove il sentimento degli atti secondi è ciò che vi ha nell'ente di mutabile. Gli atti secondi adunque preesistono nel sentimento della virtù o potenza, ma ivi sono indistinti ed impliciti e però in tale stato non si chiamano atti secondi. Vi ha dunque nell'atto primo, cioè nella prima virtù e potenza dell'ente, un sentimento che equivale entitativamente a tutta la sfera degli atti secondi, ciascuno dei quali non è altro che la virtù stessa radicale svoltasi parzialmente; quindi la sfera degli atti secondi possibili ad un ente è determinata dal sentimento della virtù radicale, e l'ente non può fare un atto secondo che non sia implicitamente contenuto in tale virtù. Gli atti secondi adunque sono accidentali all'ente, e non si può cercare nel sentimento di questi la sua limitazione ontologica che lo costituisce. La limitazione ontologica adunque dell'ente non è altro che la limitazione del sentimento di quella virtù, o potenza prima, che costituisce l'ente individuo perchè è il suo primo atto. Se questo sentimento della virtù prima dell'ente è ampliato o diminuito, l'ente individuo è cangiato come è cangiata pure la sfera degli atti secondi in cui egli può erompere. Se il cangiamento del suo termine non muta la sua virtù prima, non fa che trarlo

Digitized by Google

agli atti secondi; questo cangiamento non muta l'ente individuo, ma soltanto lo modifica, rimanendosi egli quell'ente identico di prima.

Tesi VI. — Ripugna che più enti coordinati abbiano un termine identico.

Questa tesi si dimostra così: l'ente è costituito da un sentimento individuale, è formato dal termine. Se dunque il termine è identico, egli formerà un sentimento individuale identico, e però sarà identico anche l'ente formale, cioè vi sarà un solo ente. La pluralità dunque degli enti coordinati con un termine identico ripugna.

Si dirà che questi enti potrebbero differire per la varietà dei loro principii; ma questa è un'illusione, che nasce per non aversi un concetto chiaro di ciò che è principio. Il principio puro, astrazion fatta dal termine, non solo non è un ente e non ha alcun sentimento, ma non ammette differenza di sorta alcuna, e però preso così in astratto è uno e non può esser più, perchè non può cader in lui nulla che lo differenzii e moltiplichi o che lo limiti; perocchè se vi avesse qualche cosa che lo limitasse, o che ponesse una differenza fra principio e principio, già egli non sarebbe più un puro principio, ma avrebbe qualche appendice che gli servirebbe di termine. Onde altrove dicemmo, che se vi avesse un ente che non avesse alcun altro termine fuori dello spazio puro, questo ente dovrebbe esser un solo, e non ve ne potrebbe essere un altro eguale a lui.

E così inteso è vero il principio degli indiscernibili di Leibnizio (1).

(1) Nella *Teodicea* (621–622) io dimostrai che la questione « se di due individui uguali concepibili dalla mente umana Iddio possa creare l'uno e non l'altro, p. e. di due Adami possibili Iddio possa creare l'uno », nasce dall'imperfezione dell'umano pensare, e che non esiste una tale questione per la mente divina, per la quale gli individui distinti della specie umana non esistono se non in virtù dello stesso atto creatore. Or quello che non è rispetto alla mente divina, non è al tutto: una tale questione adunque è assurda. Ma non sarebbe tuttavia assurda la questione: « Se Iddio avesse

Digitized by Google

Tesi VII. — Non ripugna che il medesimo termine sia straniero rispetto a un principio, e proprio rispetto ad un altro; ma in tal caso la medesimezza del termine non esiste se non in

---

« adoperata un'altra porzione di terra rossa per crear l'uomo, avrebbe egli « creato l'identico Adamo che creò? » E a questa rispondiamo negativamente, giusta la sentenza di S. Tommaso che pone nella materia il principio dell'individuazione dell'uomo. L'immaginare adunque che se Iddio avesse adoperato l'identica porzione di terra fosse potuto riuscirne un altro uomo è illusione della mente umana che pone, senza accorgersi, una differenza fra due individui, la quale non esiste, come nè esistono tampoco più individui possibili ugnali, se si tratta di formarli colla stessa terra. Onde Leibnizio pregiudicò il suo bel principio coll'accordare all'avversario la possibilità metafisica di più individui in tutto eguali anche rispetto al termine materiale.

Per altro è qui da farsi una importantissima osservazione. Altra è la questione che parla d'individui meramente possibili non ancora esistenti, altra la questione d'individui che già sussistono. Se l'individuo umano ancora non sussiste e si tratta di farlo sussistere per via di creazione, in tal caso l'adoperarvi a comporlo piuttosto una porzione di terra che un'altra è cagione che sussista piuttosto un individuo che un altro, e la prova si è che con quelle due porzioni di terra si potrebbero creare due individui distinti, benchè in tutto il resto uguali, dunque le due porzioni di materia dividono gl'individui. Quindi anche creandosi di essi un solo, questo non sarebbe l'altro che non è creato: egli avrebbe una coscienza diversa dalla coscienza possibile dell'altro. All'incontro quando l'individuo è già creato, egli non perde la sua individualità anche cangiandosi la materia del suo sentimento sostanziale; perchè l'individuo umano conserva la sua individualità, anche sottrattagli la materia, come quello che essendo anche intelligente, conserva nella sua intelligenza il vestigio razionale, la memoria della percezione corporea già avuta. L'individualità adunque dell'uomo già costituito risiede nell'anima intellettiva. Col cessare adunque della materia che gli fu una volta termine corporeo, ovvero col cangiarsi di lei, egli non vien meno, ma si rimane identico. E così si può conciliare la dottrina di S. Tommaso con quella dello Scoto. È vero, come vuol S. Tommaso, che la materia corporea è il principio d'individuazione quando si tratta di far sussistere un individuo umano che prima non sussisteva. Ma è vero altresì quello che voleva Scoto, che le anime avessero un'individualità propria dopo che una volta fossero

Digitized by Google

astratto, e per rispetto alla pura realità; laddove relativamente ai due principii egli è un termine diverso.

Noi abbiamo veduto che il termine corporeo rispetto all'anima risulta da due elementi, da un'azione che non è fatta dall'anima, ma ricevuta, e da un fenomeno sentimentale che altro non è che un modo dell'anima stessa, il quale perciò è un'azione, un effetto della spontaneità della medesima anima. L'azione suppone un soggetto che la faccia e che la contenga; e perciò l'azione che non è fatta dall'anima, ma solo dall'anima ricevuta, suppone un soggetto straniero all'anima. Così siam pervenuti a scoprire l'esistenza trascendente di un principio dei corpi.

Or se l'azione ricevuta dall'anima è posta da questo principio trascendente, consegue che questa medesima azione sia termine di due principii, cioè dell'anima che la riceve, e del principio corporeo che la pone. Dunque niente ripugna che lo stesso termine appartenga a due principii, ma all'uno come termine straniero, all'altro come termine proprio; che anzi l'esperienza aiutata dal ragionamento dialettico trascendentale ce ne somministra l'esempio. E un altro esempio l'abbiam pure nell'ordine intellettivo, dove l'idea che è termine straniero alle intelligenze create è per eminenza termine proprio dell'intelligenza divina. Il che prova la prima parte della nostra tesi.

La seconda parte afferma, che una tale medesimezza del termine non esiste se non in astratto e per rispetto alla pura realità, laddove relativamente a' due principii egli è un termine diverso. E veramente un termine ricevuto come straniero è ben diverso da un termine proprio. Perocchè il principio straniero non sente il termine come se stesso identificato con esso lui, ma anzi come straniero. Laddove il principio proprio sente se

---

fatte sussistere, perchè questa individualità che hanno ricevuto colla loro creazione o unione alla materia dà loro un atto proprio d'intelligenza, che non perdono più, essendo immanenti gli atti intellettivi nel loro stato di abiti, e questi atti abituali costituiscono una differenza fra loro che basta ad individuarle.

Digitized by Google

stesso come identificato col termine, e perciò il termine del principio proprio, rispetto a questo, è un sentimento identico con quello del principio. Ma i sentimenti dei due principii sono sostanzialmente diversi. Per l'assioma adunque, che quando una terza cosa s'identifica con una di due cose diverse, anch'essa è diversa dall'altra, ne viene che lo stesso termine rispetto al principio proprio è diverso da se stesso rispetto al principio straniero.

Ma come dunque si dice che il termine pe' due principii è lo stesso? Questo si dice non propriamente nella sua qualità di termine, che involge relazione ai principii, ma unicamente nella sua forma di realità, la quale diventa poi termine, quando si considera nella relazione ai principii; la qual relazione essendo essenzialmente diversa, rende altresì duplice il termine che da tale diversa relazione viene costituito. L'identità adunque del termine consiste in questo, che il termine ha una realità identica, ma come pura e mera realità egli non è ancor termine. Ora la forma reale si separa dalla condizione di termine per mezzo dell'astrazione, onde dicemmo che ciò che vi ha di comune nel termine non è altro che un astratto. E veramente la pura realità separata dall'ente, e da tutti i modi dell'ente, non esiste: dunque ella è un'astrazione.

Ma non tutti gli astratti sono esseri puramente mentali, perocchè vi hanno astratti di due maniere; alcuni di essi non sussistono nè in separato e per sè, nè uniti ad altro, da cui sieno realmente distinti. Alcuni altri non sussistono separati, ma sussistono però realmente distinti. Noi abbiamo già dichiarato che cosa significhi sussistere una cosa realmente distinta, quantunque non separata; e abbiamo dato il criterio di conoscere quando ci sia reale distinzione. Reale distinzione, abbiamo detto, ci è ogni qualvolta si presenta alla mente cosa che ha un'attività propria distinta dall'attività del tutto a cui appartiene. Ora la realità del termine, benchè ella non esista separata da' suoi principii, tuttavia è sua propria in modo che non si può confondere coll'attività del tutto. E nel vero l'attività del

Digitized by Google

termine corporeo si manifesta in questo, che ella muove l'anima a dare a se stessa un proprio modo di essere, cioè ad ammodare e individuare il proprio sentimento. Che quest'attività poi sia realmente distinta anche dal principio corporeo, che è il tutto a cui appartiene, scorgesi osservando che l'anima percepisce l'azione, e tuttavia non percepisce il principio corporeo da cui proviene. Or se una cosa può essere percepita separatamente da un'altra, convien dire ch'ella abbia un'attività propria, divisibile rispetto alla percezione, e però che sia realmente distinta da ogni altra con cui potesse essere unita.

Quant'è poi alla parte fenomenale del corpo, questa è tutta propria dell'anima sensitiva da cui è prodotta, è un modo dell'anima stessa, e però ella non appartiene al principio corporeo. La parte fenomenale, in quanto è puramente fenomenale, non è termine straniero dell'anima, ma anzi suo proprio; ma è un termine che l'anima non potrebbe produrre a se stessa, se la sua attività non fosse suscitata dall'azione straniera. Dappertutto dove vi è il fenomeno corporeo, vi è altresì l'azione straniera; ma l'una cosa però è affatto diversa dall'altra; perocchè il fenomeno è un modo del sentimento proprio dell'anima, e l'azione straniera è quella che suscita la spontaneità dell'anima a dare al proprio sentimento un tal modo.

Or poi si consideri, che la nozione comune del corpo non è già quella della sola azione straniera separata dal fenomeno; ma è l'azione straniera vestita dello stesso fenomeno, senza il quale la parola corpo non indicherebbe più ciò che veramente indica.

Che anzi il fenomeno, se ben si osserva, è quello che dà al corpo l'individualità extra-soggettiva, e così lo costituisce in faccia alla mente ente extra-soggettivo. Laonde quest'ente non è, rispetto al principio corporeo, a cui è straniero il sentimento dell'anima e conseguentemente i modi di questo sentimento. Onde se la parola corpo si prende secondo la comune accezione, questo è bensì il termine dell'anima, ma non il termine del principio corporeo; il quale non ha per suo termine proprio che l'azione sommovitrice della spontaneità animale, la qual da se

sola non costituisce il corpo individuo, ma solo un cominciamento di esso. Ora il cominciamento dell'ente non è ancor l'ente: il cominciamento adunque del corpo non è ancor corpo, ma più veramente è non-corpo.

Tesi VIII. — Essendo il principio individuato di un ente relativo un sentimento di limitazione, se vi avesse un altro principio il cui termine contenesse tutto ciò che contiene il termine di quello e qualche cosa di più, ciò non ripugnerebbe, e l'identità parziale dei termini non esisterebbe che in astratto, e per rispetto alla pura realità.

Che il principio individuato costituisca l'ente relativo completo, questo fu dimostrato dalla tesi III.

Che l'ente relativo sia un sentimento di limitazione, questo è dimostrato dalla tesi I e IV; ed appare da sè a chi ben riflette che l'ente relativo è individuo per questo che esclude da sè tutte le cose che non sono lui, o per meglio esprimermi, dalla natura stessa di quel sentimento rimangono escluse. Il sentimento dell'io p. es. è un sentimento esclusivo, che a sè solo si limita e si restringe.

Da queste due verità procede direttamente il corollario, che se questo sentimeuto perde quella sua limitazione ed esclusività essenziale, quell'ente principio cessa di essere.

Ora se col solo cessare al sentimento la limitazione e la esclusività, che lo riuniva in un principio e quasi in un centro, cessa questo centro, questa individualità, a cui solo competeva il nome di ente distinto da tutti gli altri enti; il pensiero non vede perciò ancora come sia annientato il sentimento stesso, il quale è un'entità realmente distinta da quel principio, benchè vegga che non possa stare separata da ogni qualsivoglia principio.

Il pensier nostro adunque intende che quel sentimento non sarebbe annullato quando potesse avere un altro principio, e che per la sua conservazione non è necessario che abbia piuttosto un principio che un altro.

Suppongasi adunque che quel sentimento, o piuttosto quel *termine sentito*, avesse un altro principio. Ma non potrebbe

Digitized by Google

averne un altro, se quel termine rimanesse nè più nè meno quel di prima, per la tesi VI. Pongasi adunque, che l'altro supposto principio avesse quel termine, non però solo, ma come parte di un altro termine maggiore, e non maggiore solamente di quantità materiale, ma maggiore per ontologica ampiezza. Niente ripugnerebbe che quest'altro principio avesse rifuso nel proprio termine il termine del primo principio. Per la stessa ragione il primo principio potrebbe sussistere in compagnia dell'altro che ha un termine specificamente più grande, poichè i due principii non si potrebbero confondere in un principio solo, giacchè il principio più elevato non percepirebbe il secondo principio, ma questo sarebbe come se non fosse rispetto al primo; perocchè il primo non sentirebbe la limitazione propria del principio secondo, appunto perchè questa limitazione egli non l'ha, avendo anzi un termine ontologicamente più grande. Se dunque la limitazione ontologica è quella che costituisce il principio, e il principio così individuato è quello che costituisce l'ente relativo, l'altro principio anteriore privo di tale limitazione non sarebbe il principio e l'ente posteriore, e questo rimarrebbe coesistente e al tutto diverso e separato da quello, rimarrebbe un altro ente, benchè il termine di questo secondo fosse in quanto alla realtà una parte ontologica di quel primo anteriore.

Che poi l'identità imperfetta dei due termini, quello del principio posteriore e quello del principio anteriore, non esista se non in astratto e per rispetto alla pura realità, ma relativamente ai due principii sieno termini diversi, questo risulta da quelle stesse ragioni che abbiamo esposte nella tesi VII precedente.

Non rimane adunque, che a dichiarare maggiormente alcune parti della esposta proposizione, che possono rimanere oscure per difetto di alcune nozioni.

E primieramente vuol essere dichiarato che cosa s'intenda per un termine ontologicamente maggiore.

Un termine ontologicamente maggiore è quello che suscita nel principio una nuova *virtù*, e però un nuovo atto primo che

Digitized by Google

lo costituisce ed individua. Perocchè abbiamo veduto che l'atto primo di un individuo sensitivo è quel sentimento fondamentale, nel quale giace la virtù o potenza degli atti secondi. Onde se questo sentimento virtuale si cangia, è avvenuto un cangiamento nell'individuo.

Ma questo cangiamento può essere di genere o di specie, secondo che la virtù dell'individuo è cangiata di genere o di specie. Può essere anche un cangiamento puramente d'individuo, rimanendo identica la specie. Ora, per essere semplicemente un cangiamento d'individuo, uopo è che la virtù che costituisce l'individuo si perfezioni o si deteriori in quel modo, che abbiam detto saltuario, pel quale una virtù nuova s'aggiunge alla precedente. Nel qual caso l'individualità non è cangiata totalmente, perchè resta la precedente, ma è però modificata; onde l'individuo ha un'identità soltanto parziale col precedente, cioè in parte è identico e in parte è diverso. Ma se si forma una virtù del tutto nuova, limitata e chiusa in sè stessa, allora vi ha un individuo nuovo, il quale può coesistere nel primo.

All'incontro, se nascono degli atti secondi in un individuo, egli non si cangia, quantunque questi atti secondi possano aumentare o diminuire gradualamente la perfezione dell'individuo mediante gli abiti che lasciano in esso, perocchè gli abiti non accrescono propriamente la virtù radicale del principio, ma soltanto la svolgono, dandole maggiore attualità e prontezza ad operare rispetto alla sfera degli atti secondi, che rimane quella di prima. Per la stessa ragione è da dire che quand'anche gli atti secondi di un individuo accrescessero il suo termine o lo cangiassero notabilmente fino a produrre nell'individuo una *varietà*, questo aumento o cangiamento di termine veniente dagli atti secondi non sarebbe che uno sviluppo naturale dell'individuo stesso e nol cangerebbero propriamente, perchè tutto ciò avverrebbe per la virtù dello stesso individuo, e quindi anche l'aumento o il cangiamento del termine sarebbe compreso nella virtù radicale. Acciocchè dunque l'individuo sia cangiato in tutto o in parte, conviene che la mutazione non nasca da lui stesso,

Digitized by Google

dai suoi atti secondi, ma che gli venga altronde; e questa è osservazione importante, perocchè tutto ciò che appartiene al naturale sviluppo dell'individuo non cangia mai l'individuo, essendo tutto lo sviluppo progressivo contenuto nella sua virtù sensibile primitiva e radicale che lo costituisce.

Ma se l'aumento del termine si fa in parte da un ente straniero, e in parte dall'individuo stesso che vi coopera, allora l'individuo rimane cangiato soltanto in parte. Or poi se la parte che non è cangiata è più radicale e virtuale di quella che viene cangiata, l'identità dell'individuo prevale. Onde, se questo individuo fosse un essere intelligente dotato di coscienza, egli riconoscerebbe che in se stesso è avvenuto un ammirabile cangiamento; perocchè da una parte saprebbe di essere certamente quel di prima, e dall'altra non esiterebbe a dire di essere divenuto un altro * (1). La quale apparente contraddizione si spiega appunto dicendo, che il principio più radicale e più virtuale rimase il medesimo; ma che la sua individuazione ultima ha sofferto cangiamento, perchè s'aggiunse una nuova virtù. Onde quantunque la virtù, e non gli atti transeunti, costituisca l'individuo, tuttavia nella virtù stessa accade che si possano distinguere due gradi e quasi una prima e una seconda virtù innestata sulla prima; il qual fatto fa sì che nell'individuo intelligente rimanga la coscienza della sua identità, e nello stesso tempo egli sia consapevole di una mutazione individuale.

Di queste due virtù subordinate e innestate l'una nell'altra trovasi esempio anche nell'ordine della natura. In fatti qual mutazione non arreca all'uomo la morte! Cessa per essa il sentimento fondamentale del corpo, che è la virtù onde procedono i suoi atti secondi che riguardano il corpo, le sensazioni e gli atti animali. E tuttavia rimane nell'anima separata non solamente la virtù intellettiva, ma ben anco un abito relativo al corpo che

---

* (1) È facile vedere l'applicazione che si può far di questo principio al cangiamento operato nell'uomo dalla grazia di Dio, e a quel detto di S. Paolo: *Vivo autem, jam non ego: vivit vero in me Christus* (Gal. II, 20).

Digitized by Google

non ha più ma che ebbe, la quale si può ben dire che è « una virtù di virtù », ossia una virtù virtuale; le resta, in una parola, la virtù che la rende idonea a riacquistare la virtù perduta consistente nel sentimento fondamentale corporeo, tostochè le sia ridonato il termine corporeo.

Or poi questa seconda virtù che s'innesta sulla prima non può costituire da sè un altro individuo, perchè non è in se stessa limitata e da tutte le altre divisa, ma, come dicevamo, innestata in un'altra colla quale si continua, o piuttosto fa con essa una sola cosa, un solo sentimento virtuale, che è esempio di quello che abbiam detto immedesimazione parziale dei principii. Che se questa seconda virtù si dividesse dalla prima in modo che stesse da sè senza comunicarsi alla prima, e così costituisse un sentimento, onde che sia limitato ed esclusivo, ella formerebbe un nuovo individuo.

Applicando questa dottrina all'animale, consegue da essa:

1.° La materia continuata forma un solo individuo in quanto è animata; ma se si divide in parti non comunicanti fra loro, nascono più individui, perchè nascono più sentimenti primitivi separati;

2.° Se vi s'aggiunge il sentimento d'eccitazione, l'individuo è modificato, la specie non è cangiata, ma l'individuo è saltuariamente perfezionato, e quindi in parte cangiato. Non si può dire veramente che in questo caso sia stata aggiunta una nuova virtù, perocchè la virtù primitiva consistente nel sentimento fondamentale d'estensione racchiudeva anche la virtù del sentimento d'eccitazione, e il sentimento d'eccitazione, se è transeunte e parziale, dee considerarsi come un atto secondo che non muta l'individuo. Ma se vi s'aggiunge l'organizzazione, e il sentimento d'eccitazione diventa permanente, allora egli acquista natura, piuttosto che di atto secondo, di atto primo, individuante l'animale, dove giace la virtù ad una serie determinata di atti secondi transeunti e parziali; la qual virtù però è innestata e radicata in un'altra virtù precedente, quella del sentimento d'estensione. Tale è il sentimento fondamentale d'ec-

Digitized by Google

citazione, in cui abbiamo posto il *carattere* dell'animale, pel quale l'animale, è distinto in semplici elementi animati, sieno divisi fra loro, o aggregati in un modo ancora inorganico che però tende sempre ad organizzarsi.

3.° Ma posciachè la virtù d'eccitazione è quella che individua l'animale, non ripugna che avvenga (ed anzi ella sembra cosa confermata dall'esperienza) che quantunque il sentimento d'estensione non si divida perchè non si divide il suo termine, e quantunque per questa via non nascano nuovi individui, tuttavia si divida il sentimento d'eccitazione, e così sorgano nuovi individui animali nel seno del medesimo sentimento d'estensione, il qual solo non è ancora animale.

Noi abbiamo altrove esposto come concepiamo che possa avvenire un tal fatto.

Il sentimento d'eccitazione fondamentale nasce per la continuità di certi intestini movimenti. Ora se questi intestini movimenti hanno un ordine costante, un'armonia, una legge unica, il sentimento fondamentale d'eccitazione è anch'egli costante, ordinato, armonico, unico com'è la legge che lo governa.

Conviene altamente meditare come l'armonia de' movimenti intestini (e quando dico armonia dico unità, per la ragione unica che tutti i moti dirige) sia consentanea e rispondente alla spontaneità del principio senziente. È vero che il principio senziente non intende l'armonia perchè non ha intelligenza, non intende la ragione unica che ordina ed accorda i molliplici movimenti; ma egli nulladimeno sente quest'armonia, vi è naturalmente inclinato, ne riceve dilettazione, acquista per essa l'ultima sua perfezione.

E che la cosa debba esser così, oltrechè nel fatto si esperimenta, ce 'l fa credere il principio ontologico, che « l'ente è ordinato per sua propria essenza e natura »; e però ogni ente in quauto è ente, in tanto è armonico. Ed avendo ciascun ente natural tendenza a conservarsi e costituirsi ente nel modo migliore che possa, ad acquistar più di entità ch'egli possa, e, per dirlo in una sola parola, a perfezionarsi; egli ha conse-

Digitized by Google

guentemente una tendenza intrinseca ad acquistare la maggiore armonia, e il maggior ordine ch'egli possa.

Il che anche si vede considerando che perciò appunto l'ente sensitivo cerca i movimenti più facili che gli arrechino uguale diletto; e i movimenti armonici sono i meno faticosi di tutti, quelli che esigono la menoma azione, e conseguentemente i i più facili; onde di sopra dicemmo, che i movimenti che si fanno con periodo e con metro più convengono all'animale; perchè in fatti sono più facili ed esigono un abito solo di operare invece di molti, appunto per l'unità che hanno in se stessi: il periodo poi ed il metro sono elementi di armonia. Onde noi vedemmo nell'Antropologia quanta parte abbia a spiegare i fenomeni dell'animale la *virtù sintetica* di cui egli è dotato; la qual virtù sintetica è come il subbietto e l'intrinseca ragione di tutti gli abiti, di cui l'animale viene in possesso.

Ancora in altro modo si può arrivare ad intendere ciò che noi vogliam dire. Perocchè ammesso che due elementi al contatto fra loro sieno dotati d'un unico sentimento d'estensione, ammesso pure che se questi due elementi si muovono senza perdere il contatto, il sentimento d'estensione dee subire una modificazione, e perchè è sentimento dee sentirla in sè, il che è quanto dire dee essere eccitato; ammesso pure che lo stesso dee avvenire se invece di due elementi ve ne fossero al contatto dei milioni; pare dover conseguire ai movimenti intestini di questo aggregato di elementi l'uno di questi tre fenomeni: o i movimenti degli elementi al contatto sono separati fra loro da intervalli di elementi che non si muovono, ed allora vi avranno tanti eccitamenti isolati, tanti sentimenti eccitati discontinui e con lacune frammezzo; o tutti gli elementi si muovono, ma senza alcun ordine nè armonia di sorta, e in tal caso il sentimento eccitato sarà continuo, ma disordinato e senza alcuna unità; o finalmente tutti gli elementi si muovono, ma ubbidendo ad un'unica legge e ragione armonica, e in tal caso anche nel sentimento eccitato si dovrà riflettere e riprodurre quest'armonia, quest'ordine, ed egli presenterà in se stesso

Digitized by Google

l'unità co' suoi metri, co' suoi periodi, colla prevalenza opportuna di alcuni eccitamenti quasi dominatori degli altri; e se quest'armonia dee continuare e riprodursi in un corso zoetico, la spontaneità stessa dell'animale, che tende a continuare ed anche perfezionare tale armonia, dovrà reggersi ella stessa con unità d'azione, dovrà spiegare una forza sintesizzante che abbraccia tutta la sfera organica e gerarchica de' sentimenti eccitati e de' movimenti medesimi. E in fatti riconoscono i fisiologi nell'animale quest'unità perfetta, onde accade che egli non esista in nessuna parte, ma nel tutto, e che niuna parte del corpo organico sia lui, o sia quella di prima se si stacca dal tutto; onde a ragione Kant affermava che « la ragione della maniera di essere di ciascuna parte di un corpo vivente risiede nel tutt'insieme ».

Il quale ultimo fatto non può essere certamente incredibile a coloro che hanno ben inteso come il principio sensitivo costituente l'animale è semplice e spirituale, di cui abbiamo arrecato già indubbie prove; di che avviene ch'egli possa unizzare in sè la moltiplicità colla sua virtù unica e sintesizzante, il che lo rende suscettibile di armonia.

Ora l'armonia avendo in sè l'unità, come dicevamo, per l'unica legge che la governa dee accadere necessariamente, che ove v'abbia un'armonia di movimenti intestini, ivi debba esservi un solo individuo formato dal sentimento d'eccitazione e però un solo animale, giacchè il carattere dell'animale consiste, come dicemmo, nell'unità armonica del sentimento d'eccitazione. Ma niente vieta che quest'armonia di movimenti intestini in un aggregato di elementi non abbracci che un gruppo di questi elementi, e gli altri elementi dell'aggregato si suppongano rimanere in perfetta quiete. Nel qual caso il sentimento continuo abbraccia tutto l'aggregato degli elementi, e il sentimento eccitato non ne abbraccia che un gruppo, una parte. Or l'individuo animale si deve trovare per tal maniera attuato nel seno del sentimento continuo, senza che però s'estenda a tutto il sentimento continuo. In tal caso tutti quelli

Digitized by Google

elementi che non prendono parte ai movimenti armonici sono estranei all'individuo animale, benchè a lui congiunti, e rimangono tali se egli forse non li rapisca tutti o parte nel suo vortice, se non li faccia entrare nella sfera della sua armonia. Di che si vede che il sentimento continuo è una virtù diversa dal sentimento d'eccitazione: questa seconda individua l'animale e così lo pone in essere; quella prima non è l'animale in atto, è solo l'animale in potenza che non è ancora animale. Ma quando l'animale è posto in atto, allora gli elementi che il formano colla lor danza non somministrano all'animale soltanto l'eccitazione armonica, ma ben anco il continuo; e questo è come il *substratum* e la radice di quella. Allora nell'animale vi hanno le due virtù immedesimate, ma l'una è anteriore all'animale, e l'altra è quella che propriamente il forma e compisce. Nè tuttavia il principio animale si rimane d'essere un solo, perocchè la congiunzione de' principii, come dicemmo, unifica i principii. Nè da questo però si vuol dedurre che il principio proprio dell'animale s'estenda a tutto il continuo, ma solo a quel continuo che è sede della mobile armonia, perchè ivi solo è il principio d'eccitazione che individua l'animale. Nè pregiudica che il sentimento di continuità passi via oltre a questo confine non bastando esso a formar l'animale. Ed ogni principio sensitivo essendo presente ad ogni parte del suo termine, niente vieta che il principio d'eccitazione si appropriì il principio del continuo solo per quella parte di continuo in cui l'eccitazione armonica ha luogo, e con questa sola parte s'immedesimi, rimanendo il restante fuori di lui.

Dalla qual teoria procede questa conseguenza, che un animale, benchè col suo termine occupi un luogo determinato nello spazio e chiuso entro brevi confini, possa tuttavia avere un rapporto di continuazione con tutto l'universo, il che si avvererebbe nell'ipotesi di alcuni filosofi antichi rinnovata da Cartesio, e da altri ancora più recenti, che tutto fosse pieno di una sostanza eterea. La qual ipotesi non è inverisimile, purchè le si pongano due limitazioni:

Digitized by Google

La prima, che l'etere non s'estenda altrettanto quanto lo spazio, il quale non ha confini, ma solamente quanto il mondo materiale, il quale ha confini;

La seconda, che quest'etere non produca già un pieno assoluto senza alcuno interstizio vuoto fra' suoi elementi, ma questi sieno soltanto fra loro al contatto in qualche lor punto, onde v'abbia continuazione per via di contatto, benchè v'abbiano de' vacui fra gli elementi, come avvenir dovrebbe se gli elementi eterei fossero sferici, nel qual caso non si potrebbero toccare l'un coll'altro che in un punto, od avessero altra forma che non permettesse il contatto fra loro se non a condizione di lasciar de' vuoti in mezzo.

Veduto pertanto come l'animale riceve la sua individuazione mediante l'armonia mobile che sorge nel seno del continuo, se n'ha tosto questa conseguenza: che possono avervi altrettanti individui animali, quante possono essere le armonie mobili suscitate nel continuo, purchè ciascuna armonia abbia una perfetta unità e possa perseverar qualche tempo.

Quindi ancora è manifesto come degli animali minori possano esistere dentro altri animali maggiori senza punto confondersi fra di loro, e avendo ciascuno un principio sensitivo diverso, limitato in modo che il sentimento dell'uno non sia quello dell'altro, la quale è la limitazione ontologica necessaria a costituire l'essere relativo. A concepire un tal fatto, basta concepire come delle armonie mobili minori in se stesse perfette e rette da un'unica legge possano trovarsi dentro ad una armonia mobile maggiore, e formar parti di questa che è pur unica in se stessa e da una legge unica governata. Ed è a considerare attentamente, come in tal caso l'animale maggiore non possa avere quello stesso sentimento che avrebbe l'animale minore. Perocchè essendo l'individuo costituito dal sentimento della propria limitazione; e l'animale maggiore non avendo la limitazione del minore, nè può aver lo stesso sentimento ontologico individuante, nè può essere lo stesso ente. Il sentimento di continuità sarebbe il medesimo in parte; ma questo non

Digitized by Google

forma l'animale, a cui è anteriore perchè non costituisce la sua individualità. Quindi in questo caso l'identità parziale dei termini fra' due animali, il maggiore e il minore, non sarebbe che un astratto, e per rispetto alla realità e alla continuità, cose del tutto straniere all'individualità.

Finalmente si deduce ancora da una tale dottrina, che il numero degli animali possibili fra piccoli e grandi è determinato dal numero delle armonie mobili aventi perfetta unità di ragione e permanenza, che possono sorgere negli elementi che compongono l'universo materiale; e che tutti questi sentimenti hanno il loro principio distinto, e incomunicabile, perchè consistendo l'individualità del principio nel sentimento della propria limitazione, consegue che non avendo l'un principio la stessa limitazione d'un altro, per esempio il principio dell'armonia mobile maggiore non avendo la limitazione dell'armonia mobile minore, il principio di lei non può sentire la limitazione del principio minore, e così non può esser questo, come questo non può esser quello. Nè tampoco i loro termini comunicano nell'armonia, la quale è diversa, e ciascuna una e ultimata in se stessa: onde non comunicano menomamente in quanto sono enti, ossia individui, ma unicamente hanno comunione nel principio anteriore all'animale, che è quello di continuità, e che non costituisce l'animale.

Or questo spiega, dicevamo, come un principio di vita universale appaja nell'universo, e nello stesso tempo sussistano gli animali come individui separati.

Tesi IX. — Il principio che ha un termine finito straniero, e il principio che ha lo stesso termine come proprio, sono due enti relativi finiti.

La verità di questa tesi risulta dalle cose dette. Perocchè

fu dimostrato che il termine straniero suppone al di là di lui un principio a cui sia termine proprio, quindi si hanno due enti;

fu dimostrato che l'identità di un tal termine non è che astratta, e per rispetto alla pura realità (Tesi VII);

Digitized by Google

fu dimostrato che l'ente è limitato in due modi, per aver limitato il termine e per essere questo straniero (Tesi V).

Dunque tutti e due questi enti sono limitati; quello che è il termine limitato straniero in due modi, e quello che ha il termine limitato proprio in un modo solo.

OSSERVAZIONE.

Qui può nascere la domanda, se fra l'essere che ha il termine proprio e l'essere che ha il termine straniero vi abbia necessariamente non solo azione del primo sul secondo, ma ben anco reazione del secondo sul primo.

E rispondiamo che questa azione e reazione, o reciprocità di azione, non è assolutamente parlando necessaria, giacchè la legge dell'azione e della reazione in nessuna maniera si può dimostrare universale, ma ella è cavata da una osservazione e ristretta a ciò che accade in alcuni fenomeni de' corpi (1).

E certamente nell'unione del soggetto coll'oggetto non tiene una tal legge, perocchè l'oggetto (l'idea) non è suscettibile di di passione alcuna. Qui conviene anche distinguere fra il ricevere e il patire. Il soggetto, che riceve l'oggetto, riceve, non patisce: l'oggetto è ricevuto, non agisce. L'oggetto che è ricevuto non trova alcuno ostacolo da vincere, è posto nel soggetto o non è posto, o per dir meglio il soggetto è posto nella condizione di ricevente. Il soggetto che riceve l'oggetto, acquista una potenza nuova (l'intelligenza) in conseguenza della presenza dell'oggetto relativo a lui, ma questa potenza è un'attività tutta sua, non dell'oggetto: questa potenza è un atto che sorge in lui stesso, e lo individua, sorge nel seno della pura realità, la quale non era lui prima di quest'atto; e dopo quest'atto ancora non è lui, perocchè lui è solamente quest'atto. Come sorga quest'atto è il problema della creazione delle intelligenze, ed è lo stesso problema di quello che dimanda come l'oggetto si comunichi, si manifesti limitatamente al soggetto.

Ma nè anche nell'ordine della realità si può dimostrare che

(1) V. *Rinnovamento* ecc. L. III, C. XLVII.

Digitized by Google

dove vi ha un'azione, ivi debba essere anche una reazione. In fatti le azioni del tutto interne di un ente non hanno propriamente reazione, nè azione contrapposta. Starà poi a vedere quali sieno queste azioni del tutto interne: questa è una questione a parte, che riguarda l'applicazione: il principio rimane sempre evidente. Onde s'intende che se un ente avesse un termine proprio e la facoltà di modificarlo, quest'azione non esigerebbe reazione alcuna. Del pari, la *creazione*, che pone un ente del tutto nuovo, non può avere reazione da quest'ente che ancora non esiste, perocchè rispetto al Creatore ella è un atto del tutto interno.

Finalmente nè anche dove si scorge azione e passione, la quale trovasi nell'ordine delle cose reali finite, non è necessario che vi abbia sempre reazione, ossia azione reciproca. Questa non si dà rigorosamente parlando nè pure nel fatto descritto dell'ente puramente sensitivo. Nella descrizione di questo fatto noi abbiamo posti due principii, due enti a fronte, il principio sensitivo e il principio corporeo. Abbiamo detto che il principio sensitivo è passivo, e il principio corporeo è attivo nella prima loro congiunzione. Abbiamo detto ancora, che il principio sensitivo diventa alla sua volta attivo quando colla sua propria attività istintiva modifica il suo termine corporeo, ed allora il principio corporeo diventa passivo. Ma se si considera come fu da noi spiegata questa mutua azione, ben si vedrà che non è un'azione che l'ente individuo eserciti sull'altro ente individuo. Anzi ciascuno de' due enti individui è quello che modifica se stesso. Ma dall'altro ente è mosso a modificarsi. Or questa mozione è anteriore alla sua modificazione. Questa mozione adunque è cosa straniera alla modificazione dell'individuo, e anteriore alla detta modificazione: ella si concepisce con un concetto affatto distinto da quello della modificazione dell'individuo stesso; e però non appartiene propriamente all'individuo. A che dunque appartiene? Noi abbiam detto alla semplice e pura realità, la quale non è l'individuo finito, ma cosa anteriore all'individuo.

Digitized by Google

Questa realità è quella nel cui seno sorge l'individuo finito, e però si può considerare come sua radice, ma è una radice anteriore a lui, che non incomincia neppure a costituirlo; poichè egli incomincia a costituirsi quando incomincia l'atto che lo costituisce individuandolo. Tutti gl'individui adunque sono radicati in una realità anteriore a loro, la quale non è loro sensibile se non in quella parte limitata, per la quale sono individui reali. Questa porzione di realità che è in essi si continua alla realità che è fuori di essi; e l'azione che l'uno esercita sull'altro è un'azione che si fa soltanto fra le due porzioni di realità, le quali, separate dal resto, non sono gl'individui, ma ne son la radice. In virtù di questa azione secreta fra la realità pura e insensibile degli individui, essi si muovono a modificar se medesimi. Così si spiegano tutte quelle azioni fra gli enti individui, le quali hanno per iscopo il modificarle. Onde si deve conchiudere:

1.° che ogni individuo modifica se stesso, e non riceve altronde la sua propria modificazione.

2.° che la causa che muove l'individuo a dare a se stesso questa modificazione non è ciò che lo costituisce come individuo, ma è quella porzione di realità che è l'individuo, ma che non è l'individuo, nel cui seno l'individuo sorge; onde ad essa è connesso ontologicamente; e quindi l'azione di un individuo sull'altro non si può spiegare senza ricorrere a un elemento anteriore all'individualità stessa, al modo onde l'individuo è informato, anteriore, dico, alla limitazione ontologica dell'ente (1).

Ma in questo caso si dirà: le due porzioni di realità non si modificano esse fra loro? Rispondo di no, perocchè tutte le modificazioni appartengono all'individuo, a cui appartiene il sentimento; laddove queste porzioni di realità anteriore sono anteriori al sentimento individuale: le azioni che esercitano fra

(1) Il concetto di *realità pura* scevra dal sentimento, e anteriore a questo, fu da noi svolto e dichiarato nel Capo. XXXVIII.

Digitized by Google

loro sono puramente virtuali: i loro effetti non rimangono in esse, ma incontanente vanno fuori di esse, cioè vanno negli individui, la cui attività è suscitata. Come, se due corpi perfettamente duri s'urtassero, le superficie urtate non soffrirebbero alcuna modificazione, ma gl'interi corpi si moverebbero secondo le leggi della percussione, perchè il moto che incomincierebbe in quelle superficie si comunicherebbe immediatamente al corpo, senza che nelle superficie rimanesse modificazione di sorta; così l'azione delle due realità non le modifica, come quelle che non sono suscettibili di modificazione, ma la modificazione che succede riguarda l'individuo, che per quello affronto delle due realità si suscita a modificarsi.

E qui si osservi che noi abbiamo parlato di due porzioni di realità, le quali sono porzioni limitate soltanto dall'individuo stesso, onde la limitazione della realità appartiene alla limitazione ontologica dello stesso individuo. Come dunque accade che le due porzioni di realità agiscano fra di loro? Certo in conseguenza dell'azione stessa dell'individuo, di quell'azione, dico, con cui egli modifica se medesimo. Nel produrre questa modificazione egli opera su quella realità che costituisce la sua radice, nel seno della quale egli nasce e sussiste. Or se l'azione di un individuo tende ad operare nella sua realità, e questa realità è termine di un altro individuo, egli in tal caso modificando la realità sua propria, dà cagione all'altro di modificare la sua; poichè l'altro sente che la sua realità gli si muta per forza straniera, e questo sentimento è già l'azione spontanea dell'altro individuo incominciata.

Tesi X. — Come abbiamo veduto che quell'ente che ha un termine straniero può avere nel suo seno altri enti, ciascuno dei quali abbia per termine una parte del termine totale, purchè questa parte costituisca un tutto perfettamente armonico ed uno; così non ripugna, che quell'ente che ha un termine proprio abbia nel suo seno altri enti aventi un termine proprio, porzione del termine totale, purchè questa porzione costituisca da sè sola un tutto armonico e perfettamente uno.

Digitized by Google

Le ragioni addotte a conferma della tesi VIII valgono anche a dimostrar la presente.

Tuttavia a renderle più efficaci gioverà richiamar qui l'attenzione alla natura del principio e alla sua intima costituzione, perocchè l'ente essendo un principio individuato, tostochè si sa come si formi un principio e s'individui, si sa di conseguenza come si costituisca l'ente.

Il principio individuato non è altro che un sentimento ridotto ad unità, e considerato sotto l'aspetto di attività. Perocchè in ogni sentimento vi ha un'attività. Se il sentimento ha una perfetta unità, anche quest'attività conseguentemente è unica. Ma posciachè in ciascuna attività vi ha qualche cosa che colla mente si concepisce come primo, e qualche cosa che si concepisce come secondo, perciò quell'elemento dell'attività unica che si concepisce come primo dicesi principio individuato del sentimento.

Se invece di parlare del principio individuato parlassimo semplicemente di principio, in tal caso noi ci formeremmo un altro concetto del medesimo. Il principio semplicemente preso è un concetto astratto e negativo, perchè è il principio separato dal suo termine, e però separato dal sentimento, e così separato noi abbiamo già veduto che non esiste realmente, ma soltanto che si concepisce come un *quid* incognito anteriore all'individuo, e al sentimento, che ne rappresenta la potenzialità astratta e divisa da ogni atto.

All'incontro il principio individuato, cioè considerato nel sentimento e non diviso da lui, è distinto realmente dal suo termine, e si definisce come abbiam detto « l'attività del sentimento ridotta ad unità nel primo suo atto ».

Dal quale concetto del principio individuato risulta manifestamente, che ogni qualvolta nel seno del termine proprio di un ente si formasse od esistesse una sua porzione che presa da se stessa costituisse un sentimento perfettamente armonico ed uno, non ripugnerebbe punto che ivi sorgesse un principio nuovo individuato, e quindi un nuovo ente minore nel seno dell'ente maggiore.

Digitized by Google

Quest'ente minore avrebbe per suo termine una porzione del termine dell'ente maggiore; ma non vi sarebbe tuttavia identità, nè anco parziale, fra i due termini che hanno esistenza relativa ai due principii, per le ragioni esposte alla tesi VII.

Di più, l'un ente non si potrebbe confonder coll'altro, perchè l'essenza dell'ente minore consistendo nella sua limitazione ontologica, e la sua limitazione non potendo esser quella dell'ente maggiore, ne viene che non possono essere un ente solo, ma due perfettamente separati.

OSSERVAZIONE.

Quindi, se quella che presentemente si conosce come potenza di un ente potesse venir separata dal suo soggetto e stare da sè, incontanente ella stessa diverrebbe un soggetto, rimarrebbe una virtù che avrebbe natura di ente principio, di sostanza, come abbiamo detto in uno de' capi scorsi.

E viceversa se quella che presentemente è la virtù prima di un ente, costituente l'ente, divenisse una virtù seconda, venendole aggiunta una virtù anteriore come suo principio, egli cesserebbe d'essere un ente, un soggetto, perderebbe la propria individuazione, non sarebbe più un principio individuato, nè una sostanza; ma bensì una mera potenza di un altro soggetto, perdendo la sua limitazione ontologica.

Tesi XI. — Se si tratta di un ente maggiore che ha un termine proprio, l'ente minore non può nascere nel suo seno se l'ente maggiore non è intelligente e volitivo, e non lo suscita con un atto pratico di sua volontà.

Nella tesi precedente abbiamo dimostrato, che qualora una data porzione del termine proprio d'un ente formasse un tutto da sè armonico ed uno, allora non ripugnerebbe che questa porzione divenisse termine di un ente minore. Ma il non esservi ripugnanza a ciò non prova che così sempre avvenga. Acciocchè una tal cosa avvenga di fatto, noi stabiliamo nella tesi presente dover concorrere a ciò una libera energia da parte dell'ente maggiore, che perciò deve essere intelligente e libero.

Digitized by Google

E veramente l'ente che ha un termine proprio è dominatore del suo termine, perocchè questo termine è egli stesso Quest'ente è un principio unico, e tutta l'attività di questo ente semplicissimo a lui si riduce. Dunque non può sorgere nel suo termine un'altra attività da se medesima, che da lui sia distinta. Di più, nel concetto di questo ente, lui solo si pone, e non altre attività diverse da lui. Dal concetto suo adunque non viene, che altre attività debbano esistere: queste non sono a lui necessarie. Solo, quel concetto non le esclude. Mediante adunque l'attività dell'ente maggiore unica e semplice che abbraccia la totalità del termine, questo termine rimane pure unico e semplice. Ma appunto perchè egli, quest'ente, è pienamente dominatore del suo termine e in possesso di lui come di se stesso, niente ripugna che per la sua propria attività nel suo termine egli faccia sorgere de' principii minori, limitati ad ogni porzione del suo termine, che una ed armonica faccia un tutto da sè. Ogni principio individuato ha un'attività propria, una virtù che può essere esercitata nel proprio termine. Ora l'attività che si richiede nel caso nostro alla costituzione de' nuovi principii consisterebbe unicamente in far sì, che nelle dette porzioni del termine totale il sentimento si isolasse dal tutto, quasi ogni porzione sentendo se stessa e non sentendo l'altre porzioni. Con questo solo nuovi enti comparirebbero, la cui essenza consisterebbe nel sentimento della propria limitazione.

Ora posciachè nel concetto dell'ente maggiore non si contengono i minori, questi non possono sorgere che per un atto libero di lui, cioè non necessitato dalla propria essenza che nel concetto di lui si contiene; e la libertà non si dà senza l'intelligenza. Forz'è dunque, che un tal ente sia intelligente e libero.

Dove è da osservarsi, che il sentimento della propria limitazione delle singole parti non toglie punto nè poco il sentimento totale del principío che abbraccia tutto il termine, perchè non ripugna che una parte di quello che è termine di un principio maggiore sia termine diverso di un principio e però di un ente minore (Tesi VIII).

Digitized by Google

Nè il termine sarebbe tuttavia il medesimo, ma diverso in rispetto ai due principii, perocchè il termine minore non torrebbe dal maggiore che la sua radice, la quale è anteriore all'ente e non lo costituisce, ma è solo condizione della sua sussistenza; perocchè l'ente relativo è costituito unicamente dal sentimento della sua limitazione (Tesi VII, e Tesi IX). Ora il sentimento della limitazione è un sentimento nuovo, in quanto è negativo.

Vedesi ancora la differenza ontologica de' due termini dal considerare che il termine del principio maggiore, rispetto a lui, non ha parti realmente distinte, perchè egli deve essere perfettamente uno (condizione necessaria ad ogni ente), e le parti sue così si chiamano impropriamente, non essendo che mentali e dipendenti dall'arbitrio che regge il pensiero pratico. All'incontro il termine dell'ente minore, anch'egli perfettamente uno, forma un'unità diversa dall'unità totale, e però non è veramente una parte dell'unità totale, perocchè avanti che si costituisca in ente non è parte realmente distinta, e dopo costituito in ente, non è parte neppure mentalmente distinta, perchè è un tutto da sè unico e semplice, e il tutto non è una parte. Non si dà dunque in questo fatto divisione di ente, ma si dà solo moltiplicazione di enti.

Che se alla mente umana par di trovare qualche cosa di comune a' due termini, questo nasce dal pensare imperfetto di lei, e dal non accorgersi che quando è costituito l'ente minore, non v' ha già una parte del precedente, ma un ente nuovo. Le rimane bensì il pensiero di una realità comune, ma questa realità non è veramente comune, perchè non essa è quella, come dicevamo, che costituisce il nuovo ente individuo, ma solo quella nel seno della quale questo ente nasce, nascendo il sentimento della limitazione; e tale realità pensata dalla mente non è che astratta e negativa, nel quale stato ella non appartiene neppure all'ente maggiore, perocchè la realità dell'ente maggiore non è cosa astratta e negativa, o pura realità, ma è realità compiuta con sentimento e attività, in modo che s'identifica collo stesso ente maggiore, non avendo ella in lui alcuna limitazione. Ma

Digitized by Google

così non è conosciuta dalla mente umana, e a questa è inarrivabile, giacendo al di là di ogni sua percezione.

Or poi l'ente maggiore che esercita una tale attività, per la quale constituisce l'ente minore (ed anzi costituisce quanti enti minori egli voglia purchè ciascuno abbia il suo termine semplice ed uno), essendo intelligente e libero, sente e conosce la sua propria azione e così conosce gli enti limitati che sorgono nel suo seno, benchè egli non sia il subbietto delle limitazioni ontologiche che li costituiscono. E qui ha pienamente luogo la sentenza del Vico che « per conoscere una cosa bisogna farla ».

Tesi XII — L'ente che ha un termine straniero non può esser la cagione efficiente di quelli enti minori che sorgessero nel suo termine, ma la cagione efficiente di essi vuole essere il principio proprio del termine straniero, benchè il principio straniero possa contribuirvi indirettamente.

Niun principio dà a sè stesso il termine straniero, ma lo riceve altronde. Ha bensì su di lui un attività che lo ritiene e lo modifica, ma questa attività è volta unicamente alla propria conservazione e perfezione. Quindi quest'attività non s'estende a suscitare nel termine straniero entì diversi da sè.

Ciò si prova considerando che quantunque egli senta il termine straniero, tuttavia lo sente come straniero, e il termine straniero non è egli stesso, di maniera che egli non è già il sentimento del termine straniero, ma il sentimento suo proprio. Di straniero non vi è che la realità pura, il sentimento è un fenomeno, un modo suo proprio. Ora la realità pura non può costituire alcun ente, non essendo che la condizione dell'ente. L'ente dunque che ha un termine straniero non può costituire nel detto termine un altro ente, perchè il sentimento non appartiene al termine, ma a sè principio individuato e limitato che non può moltiplicarsi. La realità poi senza sentimento non può costituire alcun ente.

Ma il principio proprio del termine straniero ha la realità come propria e in istato di realità completa, di realità sentimento. Non è dunque ripugnante che agendo in questo termine

Digitized by Google

suo proprio, mediante l'azione ontologica sopradescritta, possa produrre un ente minore.

Tuttavia noi dicevamo, che l'ente che ha un termine straniero può contribuire indirettamente alla produzione di un ente minore nel suo termine. Poichè, esercitando egli un'attività nel suo termine a proprio profitto, non ripugna ch'egli possa porre qualche impedimento alla libera azione del principio proprio, a quell'azione con cui il principio proprio tentasse di produrre un ente minore, come pure ch'egli possa aiutare quest'azione. L'esperienza di ciò che avviene negli animali, ci rende ciò verisimile. Perocchè l'animale coll'attività propria del suo principio tende a conservare il suo corpo, a mantenerlo unito ed armonico, e quindi a impedire che le parti disgregandosi formino nuovi animali. Or posciachè l'individualità dell'animale consiste nel sentimento armonico d'eccitazione, e questo suppone un movimento continuo elementare, o molecolare, accade che vi sia di continuo nel corpo animale un passaggio di materia, un acquisto ed una perdita, il che contribuisce indirettamente alla formazione di nuovi animali colla materia che si divide. S'aggiunge l'impeto dell'istinto sensuale, il quale talora pregiudica indirettamente all'animale stesso, e contribuisce alla divisione del suo termine da lui, il che pure si deve dire delle azioni e passioni patologiche.

La generazione finalmente è quel fatto solenne, in cui l'animale contribuisce il più alla formazione di nuovi enti; ma anche questa formazione è prodotta quale conseguenza indiretta degli istinti animali, ordinata dall'autore delle nature, e colla continuazione del principio straniero.

Finalmente, rispetto alla generazione e agli animali che si formano per la divisione della materia da un animale preesistente, non trattasi solitamente di enti minori formati in enti maggiori, se non fosse nella generazione spontanea degli entizomi nella fissipara, o nella germipara: nelle altre maniere di generazione l'animale nuovo è per qualche tempo aderente all'antico, ma non ontologicamente a lui unito come un ente maggiore nel minore.

Digitized by Google

Tuttavia la formazione e individuazione degli animali, che appariscono tostochè la materia è organizzata, non si può attribuire al principio corporeo come a principio libero e intelligente, perocchè si vede mantener essa una legge costante e immanchevole, per la quale avviene, che dato un organismo perfetto, sia dato altresì l'animale; e se questo non si può provare assolutamente coll'esperienza, è però oltremodo verisimile, e possiamo dir certo secondo ragione: il qual fatto prova che il principio corporeo adopera per natura, e non per libera volontà, ovvero la sua libera volontà obbedisce fedelmente ad una legge morale che gli è imposta. E nell'uno e nell'altro caso convien ricorrere ad una causa superiore o fisica e creatrice del principio corporeo o morale, legislatrice del medesimo perfettamente ubbidita. Onde, come che sia la produzione di nuovi enti, convien sempre attribuirsi in ultimo ad una prima causa intelligente.

OSSERVAZIONE.

Acciocchè si verifichi la costituzione di nuovi enti, debbono concorrere altresì altre condizioni, che si svolgeranno allorquando si farà l'applicazione della teoria all'origine del mondo, bastando qui all'intento dell'autore aver data la nozione di un tal modo d'operare, e di mostrarne la possibilità.

Tesi XII. — L'ente minore relativo, originato dall'azione ontologica costituente, non può avere un termine del tutto proprio, ma deve avere un termine straniero.

Fin qui abbiamo descritta l'origine degli enti minori mediante un'azione dell'ente principio maggiore, azione ch'egli esercita senza uscire dal suo termine proprio, e perciò senza uscire da se stesso. Abbiamo veduto che quest'azione ontologica costituente non può esser fatta dall'ente principio se non nel suo termine proprio: niun ente può farla in un termine straniero. Ora qui nasce la quistione, se l'ente minore, che viene in tal modo costituito, sarà un ente che abbia un termine proprio o un termine straniero.

Digitized by Google

Prima di tutto consultiamo intorno ad essa l'esperienza. Questa non ci porge esempio di alcun ente finito e relativo, il quale abbia un termine del tutto proprio. L'animale ha la materia per suo termine straniero, l'essere intellettivo ha l'idea per suo termine pure straniero. Altri enti principii fuori di queste due specie non ci dà l'esperienza.

Ma se l'esperienza non ci dà esempio alcuno di un ente principio relativo e finito che abbia un termine del tutto proprio, si può egli dimostrare anche con ragionamento, che questo sia impossibile a darsi?

Sì: ed ecco le prove che mi sembrano convenienti.

1.° Gli enti principj relativi e finiti non possono essere che intellettivi o non intellettivi. Ma gli enti intellettivi se sono finiti hanno necessariamente un termine straniero, cioè l'idea. Perocchè se l'idea non fosse ad essi un termine straniero, essi sarebbero infiniti come è infinita l'idea, giacchè l'ente principio s'identifica col suo termine proprio. Rimangono gli enti non intellettivi. Ora questi non possono esser enti principii se non sono principii senzienti, come abbiamo già dimostrato. Ma niun principio senziente, puramente senziente, può esser tale che abbia per termine solo se stesso. Perocchè esso è privo di questa entità che viene espressa col monosillabo sè, la quale è propria soltanto dell'essere intelligente. Quindi nel concetto di un principio meramente senziente non si racchiude ancora un ente formato individuato, ma è formato e individuato solo allora che trova un termine, diverso dal principio, che lo individui, e conseguentemente questo è straniero. Ora ogni realità che si pensi priva di sentimento, non porge il concetto di alcun ente completo, ma soltanto quello di cosa relativa al sentimento, di un termine di questo. E ogni realità che si concepisce priva di sentimento, qual termine di un sentimento, è straniera a questo, appunto perchè ella non ha sentimento. Dunque ogni ente relativo e finito deve avere un termine straniero.

2.° Il termine non è ancor l'ente diviso dal principio. Se

poi il termine si considera unito al principio, egli non può avere che un solo principio proprio; perocchè se è proprio di uno, non può esser dell'altro. Ma la realità pura del principio minore entra a formare una parte mentale del termine proprio dell'ente maggiore. Dunque ella non può esser termine proprio dell'ente minore. L'ente maggiore nell'atto di costituire l'ente minore non può già alienare il suo termine proprio, e farlo proprio dell'ente minore. Se dunque l'ente minore ha un termine, questo deve essere straniero; come si dovea dimostrare.

Tesi XIII. — L'ente intellettivo finito è creato immediatamente da Dio.

Abbiamo detto, che due sono le limitazioni ontologiche degli enti relativi e finiti: l'una nascente dal loro termine limitato, l'altra dall'estraneità del principio (Tesi V). Or nell'ente intellettivo il termine è l'idea, la quale è infinita. Questa dunque non può esser data che dall'infinito medesimo, cioè da Dio. Quindi l'origine dell'ente intellettivo finito deve ripetersi immediatamente da Dio. La sua limitazione nasce dall'essere questo suo termine a lui straniero; la quale estraneità limita il principio nel modo che abbiam detto.

OSSERVAZIONE.

L'ente puramente intellettivo è quello che non ha alcun altro atto fuori che l'intuizione dell'idea. Il sentimento di questo ente è tutto oggettivo perchè abita nell'idea. In che consiste adunque la sua limitazione ontologica? In questo, che non ha sentimento di alcuna realità. Si potrà ricercare se un ente così puro e scevro da un termine reale possa esistere, ma non è necessario che sciogliamo al presente questa questione; perchè possiamo senz'essa dare la teoria di quell'ente, come i matematici danno quella delle linee e delle superficie, che pur non sono così divise in realtà. L'ente dunque puramente intellettivo, cioè intuitivo, ha questa limitazione ontologica, che altro non sente se non l'idea. Questo sentimento purissimo dell'idea è una limitazione massima. Iddio non ha per termine la sola

Digitized by Google

idea, ma se stesso realissimo e completissimo essere. Qui dunque l'azione ontologica costituente si ridurrebbe ad un'azione, per la quale Iddio distingue mentalmente in se stesso il sentimento della pura idea dal sentimento suo proprio, che è il completo sentimento di se stesso, e con atto libero fa sì che il sentimento della pura idea, distinto colla sua mente, sia anche isolatamente preso, e questo sentimento isolato, diverso totalmente dal divino (sentimento d'isolamento e di estrema limitazione), è l'ente intuitivo finito, da Dio in tal guisa creato.

Tesi XIV. — Se l'ente principio ha un termine straniero finito, allora l'ente principio straniero e l'ente principio proprio devono avere un'origine contemporanea.

La prova di questa tesi nasce dal sintesismo fra l'ente principio e l'ente termine straniero, e fra questo termine e il suo principio proprio.

Di vero, non potendo esistere l'ente principio senza il suo termine straniero e viceversa, e non potendo esistere il detto termine senza il suo principio proprio e viceversa, consegue naturalmente, che l'ente principio straniero non possa cominciare ad esistere se non cominciando ad esistere l'ente principio proprio, e l'ente principio proprio non possa cominciare ad esistere se non cominciando ad esistere l'ente principio straniero, e quindi che la loro origine debba essere contemporanea. Si avverta però, che questa seconda parte è vera considerando il principio proprio nell'atto in cui produce il termine straniero. Perocchè essendo l'ente principio proprio a noi incognito, non possiamo affermare ch'egli non abbia forse un'esistenza indipendente dall'azione colla quale produce ad un altro ente il principio straniero. Ma in quanto produce quest'azione egli è contemporaneo all'ente principio straniero, trattandosi di enti condizionati l'un all'altro, sicchè l'uno non può esistere nè avanti nè dopo l'altro.

Esempi di tali enti abbiamo negli animali, i quali hanno un termine finito, cioè la materia.

Digitized by Google

OSSERVAZIONE.

Gli enti sintesizzanti che hanno un termine finito non solo si formano contemporaneamente, ma si formano in uno stato d'azione sintetica dell' uno sull'altro, la quale azione contribuisce al costituirsi e individuarsi reciprocamente.

Quindi egli sembra che l'uno produca l'altro; ma appunto l'osservarsi che la loro azione è reciproca, e che però l'uno non può essere anteriore all'altro, l'uno ha bisogno dell'altro per la sussistenza sua propria, è manifesta prova che la loro esistenza non si può spiegare senza un principio superiore ad essi e ad essi anteriore, dal quale si deve ripetere la loro origine, producendoli egli contemporaneamente, e in quell'atto appunto nel quale agiscono sinteticamente l'uno sull'altro.

Queste pertanto sono quelle cose che noi abbiamo creduto di dover supporre circa l'azione ontologica costituente: rimane che or parliamo dell'azione ontologica modificante.

§ 2.°

Azione ontologica modificante.

A.

Definizione e descrizione dell'azione ontologica modificante.

La costituzione dunque degli enti relativi si fa per un'azione, che esercita un ente principio sul suo termine proprio.

Ella esige che in questo termine proprio l'ente principio possa distinguere mentalmente qualche porzione, che, considerata da sè, ha unità ed armonia, senza di che non potrebbe divenire termine d'un ente individuo relativo. La qual divisione puramente mentale non potrebbe farsi senza che il principio che la fa sia intelligente. Ogni azione ontologica adunque appartiene ad una intelligenza, ed è l'intelligenza, quella che incomincia quest'azione.

Digitized by Google

Ma posciachè una parte del termine proprio divisa soltanto mentalmente non è meno realmente unita al tutto, e neppure si può chiamar *parte* reale di lui, perocchè non vi ha neppure da lei col tutto una distinzione reale; perciò un nuovo ente reale non si origina con questo solo, ma è necessario oltre a ciò di supporre, che il principio che lo produce eserciti un'attività la quale sia *volontaria*, come quella che opera dietro l'indirizzo della intelligenza, e sia *libera*, perchè quest'azione non è necessaria all'ente principio operante, e non si racchiude nel concetto che n'esprime l'essenza.

Ora quest'atto di libera volontà consiste nel far sì che in quella parte che fu distinta mentalmente nel suo termine proprio, e che è dotata di sentimento e di vita perchè tutto il termine è sentimento e vita, nasca un sentimento proprio d'isolamento e di limitazione, il quale non s'estenda a tutto il termine, ma, racchiuso in sè, diventi egli stesso un sentimento uno ed armonico. E questo sentimento di limitazione e d'isolamento, che nulla sente al di là, è il nuovo ente individuato surto nel seno dell'ente maggiore, a cui come a sua radice s'attiene, in quanto alla realità pura scevra di sentimento e di cognizione, onde l'ente minore non può sentire nè conoscere per se stesso l'ente maggiore.

E posciachè in ogni sentimento vi è attività, se questo sentimento è unico ed armonico l'attività si accentra ed unifica, prendendo la denominazione di ente principio.

Attesa questa costituzione degli enti relativi, non è più gran fatto difficile a dichiarare la natura dell'azione ontologica modificante, e a conciliare l'azione dell'ente maggiore coll'azione dell'ente minore; di che abbiamo anco fatto parola più sopra.

E veramente, come vi hanno due enti subordinati, il maggiore e il minore, così vi hanno pure due cause subordinate, due virtù, due azioni.

L'ente maggiore colla sua azione ontologica costituente 1° limitò il termine uno e armonico, 2° fece sì che questo termine avesse il sentimento limitato, il sentimento della propria

Digitized by Google

limitazione e del proprio isolamento, il qual sentimento è propriamente l'ente minore compiuto, cioè individuato.

Queste due cose, che coll'astrazione da noi si dividono, propriamente non ne formano che una, e l'azione costituente è un atto solo, la limitazione del sentimento. Perocchè il sentimento è termine ad un tempo e principio, secondo che si considera come finiente o come cominciante, in quanto è attivo o in quanto è passivo, in quanto è senziente o in quanto è sentito. Ogni sentimento ha queste due faccie, e se non le avesse non sarebbe sentimento; solamente che al sentito non si conviene per sè la denominazione di passivo se non per l'estraneità del termine.

E qui si tenga pure presente, che il sentimento limitato è limitato solo relativamente a se stesso, e non relativamente all'attività del sentimento totale, rispetto al quale è indiviso; onde l'esser questa limitazione puramente relativa fa sì che l'ente maggiore non rimanga punto modificato dalla sua azione costituente, ossia dalla limitazione relativa ch'essa produce, se non in quanto ch'egli è conscio della sua operazione, dell'attività da lui esercitata.

Or è da considerarsi, che il sentimento della limitazione ontologica che costituisce un ente relativo è un sentimento primo, il quale virtualmente contiene molti sentimenti secondi, che sono gli atti secondi ne' quali egli si sviluppa. Questi atti secondi non mutano il sentimento primo, che rimane sempre quello che tutti li contiene; ma mentre a principio li conteneva soltanto virtualmente in istato d'indistinzione, poscia li contiene anche in istato di distinzione. Il trovarsi di tali atti secondi nell'atto primo in uno o in altro di tali due modi, cioè il trovarvisi indistinti o distinti, virtualmente o attualmente, non muta la limitazione ontologica dell'ente; e poichè questa costituisce l'ente, perciò non muta l'ente: questo rimane identico, sia passato o no agli atti secondi, abbia esercitato più o meno di tali atti.

Tuttavia, benchè l'ente rimanga identico, il suo modo si muta per gli atti secondi; giacchè per questi vi è in lui esplicata-

Digitized by Google

mente ciò che prima era in lui d'implicito. Qui nasce dunque la questione, qual parte abbia l'attività dell'ente maggiore negli atti secondi dell'ente minore; e quella parte che vi ha l'ente maggiore si dice azione ontologica modificante.

B.

Concorrenza dell'azione sintesizzante coll'azione ontologica modificante.

Ma qui è da osservare, che agli atti secondi di un ente limitato e finito concorre altresì qual causa l'azione sintesizzante. Nella Psicologia noi abbiamo trattato a lungo di quest'azione, e dimostrato che da essa dipendono le modificazioni ossia gli atti secondi degli enti relativi che sintesizzano fra di loro. Noi ci riferiamo in questo punto a quello che abbiamo colà ragionato.

Ma perciocchè gli enti sintesizzanti hanno bisogno di un ente superiore che li costituisca, e costituendoli li ponga in quell'azione reciproca per la quale sintesizzano; perciò al di sopra dell'azione sintesizzante sta l'azione ontologica, e non solo quella che abbiamo chiamata costituente, ma ben anco quella che abbiamo chiamata modificante.

L'azione ontologica costituente non fa, a dir vero, se non porre in essere il sentimento limitato che costituisce la natura dell'ente minore e prodotto; e questo primo sentimento rispetto agli atti secondi non è che una virtù di produrli. L'azione sintesizzante da principio è ella stessa un atto primo e però una virtù rispetto agli atti seguenti. Ma il sentimento limitato e isolato non può esser posto se non col suo modo, perocchè un sentimento privo del suo modo di essere non è più che un astratto, appunto perchè egli rimane indeterminato. Quindi l'azione ontologica costituente involge di necessità l'azione ontologica modificante, il che si prova così: l'azione costituente continua altrettanto quanto continua l'ente, ha natura di azione immanente come l'ente stesso è un primo atto immanente. Ma essa pone non solo l'ente, ma anche il modo dell'ente. In ogni istante

Digitized by Google

dunque essa pone l'ente con quel modo che egli ha in quell'istante. Ma in quell'istante che l'ente sta per fare l'atto secondo, o che lo ha già fatto, il suo modo è costituito anche dall'assetto in cui si trova all'atto secondo, o dall'atto secondo stesso se è già posto. Dunque l'azione costituente pone l'ente in quell'assetto o in quell'atto secondo; e in quanto pone tali svolgimenti dell'ente, ella dicesi modificante.

Ma negli enti sintesizzanti l'un ente è determinato all'atto secondo da una mutazione che nasce nel suo termine straniero, e questa mutazione immediatamente è prodotta dall'azione del principio proprio del termine straniero. L'azione ontologica modificante adunque non agisce immediatamente nel termine straniero, ma agisce prima nel principio proprio di questo termine, e così venendo questo principio proprio a cangiare il modo della sua attività, questa attività cangia il termine straniero, e pel cangiamento del termine straniero anche il principio straniero cangia il modo della sua attività. Ma questo cangiamento suppone l'azione ontologica che pone in un altro modo il principio straniero. L'azione ontologica adunque opera in tutti e due i principii, ma in modo che l'azione esercitata in un principio è armonica all'azione esercitata nell'altro, onde le modificazioni de' due principii si corrispondono armonicamente.

Nè tuttavia la corrispondenza armonica che passa fra le modificazioni de' due principii è cosa arbitraria come l'armonia prestabilita di Lebnizio, ma è fondata nella virtù de' due principii, che racchiude in seno tutto lo svolgimento degli atti secondi. Onde l'azione ontologica modificante non fa che svolgere ciò che l'azione ontologica costituente ha posto in virtù; e non potrebbe fare diversamente; giacchè non potrebbe svolgere la virtù di un ente in quegli atti a cui ella non si estende; che se lo facesse, creerebbe una nuova virtù e però un nuovo ente, ossia un altro ente, e così non sarebbe più azione modificante, ma azione costituente.

La virtù poi de' singoli enti sintesizzanti ha questo limite, che ella non può svolgersi agli atti secondi se non ne riceve

Digitized by Google

lo stimolo dal suo termine, e quindi rimotamente dall'azione dell'altro ente principio che sintesizza con esso. Onde, data quest'azione stimolante, l'ente principio si modifica. Ma a dichiarar questo fatto è duopo considerare, che la modificazione dell'ente principio è tutta operata dalla sua propria spontaneità. Quindi l'azione stimolante non è ancora la modificazione dell'ente principio individuato nel proprio sentimento. Noi abbiamo detto, che l'azione stimolante è un atto che si fa nella realità pura, la quale è base e radice de' due individui, ma non è gl'individui stessi, perchè ella è concepita scevra di sentimento e di centralizzazione, ond'essa è anteriore di concetto al sentimento individuato. Tuttavia l'azione dell'ente individuato, che è sostanzial sentimento, s'estende col suo effetto alla realità pura nella quale egli è radicato, e nella quale è pur radicato l'ente con esso lui sintesizzante, e la realità pura che riceve quest'azione la comunica all'altro ente, che ella ha pure nel suo seno. Ma perocchè niun ente può uscire colla sua azione da se stesso, e tuttavia esce quest'azione nella realità che è la sua radice, convien dir che in questo fatto intervenga l'azione ontologica dell'ente maggiore, la qual essendo causa delle modificazioni dell'ente minore può ben trapassar via questo ente ed estendersi alla realità pura che gli è di base, perocchè l'ente maggiore abbraccia anche questa realità che da lui non è divisa in alcun modo, benchè sia divisa dall'ente minore, essendo che non lo costituisce come tale, cioè come ente individuo. L'azione adunque ontologica modificante è quella sola che può spiegare l'azione degli enti sintesizzanti fra loro, e anche quella degli enti coordinati; poichè quest'azione non può essere spiegata senza supporre che v'abbia fra essi qualche elemento comune, e quindi una continuazione entitativa dell'uno all'altro. Ma niente hanno essi di comune, e niuna continuazione hanno fra loro, che anzi nell'essere intieramente divisi l'uno dall'altro consiste la loro individualità e la loro natura di enti. Ma la comunicazione esiste tuttavia fuori di essi mediante l'ente maggiore e quella realità, che gli enti hanno per loro base e che tuttavia non è dessi, che appartiene

Digitized by Google

perciò all'ente maggiore, in cui essi stessi gli enti minori sono.

Che anzi questa stessa maniera di dire: la realità pura è base o radice degli individui, non avrebbe nessun senso se non vi avesse un ente maggiore, in cui fossero quegli enti individui e quella realità. Perocchè l'esser base e radice suppone una congiunzione. Ma l'ente individuo relativamente a sè non ha congiunzione alcuna con altro, poichè egli non sente che se stesso, e questo sentire è il suo essere. Dunque rispetto a sè egli è separato da ogni altra cosa. È dunque necessario che vi sia un altro ente maggiore, nel quale e pel quale egli sia, e nel quale si trovi la relazione fra la realità, che non è lui e che è fuori di lui, e lui medesimo.

C.

Concorrenza dell'azione dell'ente relativo coll'azione ontologica modificante.

Gli enti che cadono nella percezione si riducono a tre generi soli: cioè agl'*insensitivi*, materia, corpi, enti termini; ai *sensitivi*, e agl'*intellettivi;* ed è facile il dimostrare che altri generi non possono essere.

Gli enti insensitivi, puri termini, non hanno azione propria, come vedemmo, perchè l'azione spetta sempre al principio che n'è il soggetto. Rimane adunque che noi qui parliamo degli altri due.

I.

ENTI PURAMENTE SENSITIVI.

Lo spiegare come l'azione ontologica modificante concorra e si concili coll'azione degli enti puramente sensitivi che spontaneamente modificano se stessi sotto gli stimoli, non è guari difficile; perchè lo sviluppo di questi enti ne' loro atti secondi è determinato da leggi fisse, ed è in essi virtualmente contenuto.

E veramente il principio sensitivo considerato in relazione a' suoi atti secondi è una virtù, come dicemmo, ossia una

Digitized by Google

potenza determinata, e condizionata soltanto allo stimolo. Posta questa condizione, l'ente sensitivo ha nello stesso sentimento primo che lo costituisce la determinazione degli atti che deve emettere, e questa determinazione è ciò che si chiama spontaneità. L'attività di tale sentimento si svolge, senza mutarsi, proporzionatamente allo stimolo. Questa attività ch'egli esprime in atti secondi sotto lo stimolo, e talora in una serie di atti o in più serie armoniche, dimostra che tali atti a lui appartengono come quelli che muovono da lui, cioè da quella virtù prima che li contiene, e che è egli stesso.

Or come la virtù prima che è lui stesso è posta dall'azione ontologica costituente, così del pari da quest'azione è posta la sua spontaneità e gli atti da lei esercitati ed espressi, rispetto ai quali ella riceve il nome di modificante.

Così le due cause sono subordinate, l'ente sensitivo è la causa immediata di tali atti, e il suo ente maggiore n'è la causa mediata. La causa mediata fa tutto, e la causa immediata anch'essa fa tutto, rispetto a questi atti secondi.

Ma la causa immediata è il soggetto di quelli atti i quali sono in lui contenuti, laddove la causa mediata non è il soggetto di quegli atti, perchè colla sua azione pone un altro ente diverso da sè, e pone gli atti di questo ente, che perciò non sono atti suoi appunto perchè sono atti d'un ente diverso. La causa mediata, cioè l'ente maggiore, è bensì soggetto dell'azione ontologica costituente e modificante, ma non dell'ente prodotto da quest'azione e de' suoi atti; chè non sarebbe ente se appartenesse egli stesso ad un altro soggetto; relativamente a sè egli non appartiene che a se stesso, perocchè niente sente fuori di sè, e il suo sentire è il suo esistere.

II.

ENTE INTELLIGENTE E LIBERO.

Ma rispetto all'ente intelligente è prima di tutto da farsi una distinzione; poichè o egli non si trova in istato di libertà bilaterale, o si trova in questo stato.

Digitized by Google

Se non si trova in istato di libertà bilaterale, di maniera che tutti gli atti secondi sieno determinati nella sua virtù naturale, o abituale, in tal caso la concorrenza dell'ente maggiore e del minore, cioè la conciliazione della sua propria azione coll'azione ontologica che lo costituisce e modifica, si spiega in modo simile a quello che abbiamo esposto per gli enti meramente sensitivi.

Ma grande difficoltà s'incontra a conciliare la libertà bilaterale coll'azione ontologica modificante. Noi ne abbiamo parlato più sopra, ma l'importanza e la difficoltà dell'argomento richiede che qui investighiamo più addentro la stessa materia.

Lo scopo del discorso deve esser quello di difendere la libertà bilaterale rispetto alle azioni morali, come quella che è condizione necessaria del merito.

Di sopra abbiamo detto che nell'ente relativo è uopo distinguere due elementi, il positivo e il negativo, perocchè l'ente è un sentimento limitato: in quanto adunque è sentimento egli è positivo, e in quanto è limitato egli è negativo. Ma poichè la natura propria di lui consiste nel sentimento della stessa limitazione, perciò la sua natura consiste nel negativo, la limitazione è quella che lo individua, il sentimento solo non lo costituirebbe ancora ente individuo. Quindi la limitazione appartiene a lui solo, e non all'ente maggiore, laddove il sentimento come positivo, astraendo dalla limitazione, non appartiene più a lui che già più non esiste, ma all'ente maggiore. Quindi anche nelle operazioni o atti secondi di un tal ente rimangono i due elementi, l'uno che tiene del positivo e l'altro del negativo. Ora, che tutta la parte positiva dell'azione venga ad un tempo posta dall'ente minore e dall'ente maggiore a quel modo che abbiamo detto degli enti puramente sensitivi, può ammettersi senza difficoltà; purchè la parte negativa dell'azione non riconosca per sua causa se non l'ente minore, abbia soltanto la causa immediata e non la mediata. E che così debba essere vedesi da questo, che il limite, il negativo, non appartiene punto all'ente maggiore. Dunque nè anco gli effetti negativi e

Digitized by Google

limitativi gli possono appartenere. Ma la natura del mal morale consiste appunto nella negazione o privazione, non essendo il male che cosa negativa. Dunque se il bene dell'azione morale esige la concorrenza delle azioni de' due enti il maggiore e il minore, non è da dire lo stesso del male che si trova nelle dette azioni, il quale non può appartenere che all'ente minore come a quello che è solo soggetto della limitazione e della negazione.

Ma sebbene questa ragione sia solida, tuttavia non è chiara, e ammette questa grave difficoltà.

Il positivo e il negativo dell'azione è intimamente congiunto, perocchè il negativo non è che il limite del positivo: dunque chi è l'autore del positivo, è necessariamente l'autore anche del negativo, come quello che potrebbe porre una quantità maggiore di positivo e così rimuovere i limiti. E che la cosa sia così, vedesi anche considerando gli enti puramente sensitivi: sono ancor più limitati degli enti liberi, eppure non hanno alcuna libertà, nemmeno rispetto a ciò che i loro atti secondi contengono di difettivo, di limitato, di negativo.

Quest'obbiezione, fortissima in apparenza, altro non prova se non che non ogni limitazione degli enti è accompagnata dalla libertà, non sempre l'elemento negativo è causa di un male libero. La libertà bilaterale non si mantiene già da noi per l'unica cagione che nell'operare dell'ente libero v'abbia del negativo; ma solamente diciamo, che se non v'avesse del negativo non vi avrebbe libertà al bene e al male morale, di maniera che l'elemento negativo è condizione della libertà bilaterale, non è quello che la forma. E in altre parole si può esprimere ancor meglio il nostro concetto, dicendo che non ogni elemento negativo è segno e principio di libertà, ma sì un dato speciale elemento negativo. Rimane adunque che noi vediamo qual sia questa specie di limitazione e di negazione che origina la libertà.

La libertà bilaterale al bene ed al male morale non ci potrebbe essere se l'ente intellettivo fosse già per sua natura tanto aderente al bene morale, che in niuna maniera si potesse da lui alienare. E questa è già una limitazione e negazione

Digitized by Google

dell'ente libero, non aderire compiutamente e immobilmente all'ordine morale. Ma egli non sarebbe libero neppure qualora aderisse pienamente e immobilmente al male, perocchè in tal caso gli mancherebbe fin anco la possibilità del bene: così egli sarebbe più limitato ancora, e più difettivo. La libertà bilaterale suppone una limitazione media fra la perfezione ultima del bene, e l'imperfezione ultima che lo fissa nel male: suppone non l'atto ultimato del bene, ma soltanto la potenza di lui, per dir meglio la potenza di eleggere fra lui e il male. La potenza che si riferisce ad atti perfettivi del soggetto è sempre una limitazione, e così la libertà bilaterale si fonda nella limitazione, nell'elemento negativo dell'ente libero.

La differenza fra questa speciale limitazione che costituisce la libertà bilaterale, e la limitazione dell'ente sensitivo che non ha libertà, è degna da perscrutarsi. L'ente sensitivo, considerato in relazione a' suoi atti secondi, è una virtù che li contiene tutti, benchè ancora involuti ed indistinti: condizionati altresì allo stimolo. Perciò tutti gli atti secondi dell'ente sensitivo si trovano determinati già per innanzi nel seno della virtù che lo costituisce, posta la condizione dello stimolo. Quindi l'azione ontologica modificante, che concorre nella produzione di tali atti, non fa se non porre questa virtù in tutti quegli stati successivi che ella prende svolgendosi agli atti secondi.

Tutt'altra cosa è la potenza della libertà bilaterale. Perocchè gli atti secondi di lei non sono contenuti e determinati in essa, anche dato qualsivoglia stimolo che non la distrugga; potendo essa determinarsi all'atto buono, o al suo opposto il cattivo. Dirò meglio; il suo atto proprio, e come tale contenuto in essa virtualmente, non è altro che l'elezione stessa, e l'elezione è quella che determina l'ente all'atto buono o al cattivo, e perciò essa stessa non è nè bene nè male, ma soltanto è la causa del bene e del male. L'azione ontologica adunque, che costituisce questa potenza dell'elezione libera, diversissima da tutte le altre potenze, altro non fa se non costituire appunto la potenza del bene e del male nè all'uno nè all'altro determinata. Questa

Digitized by Google

azione ontologica adunque non toglie, ma forma la libertà.

Ora posciachè l'*elezione*, che determina l'ente libero ad aderire colla sua volontà al bene od al male, è l'atto proprio della libertà, a cui poi consegue la determinazione e l'adesione al bene e al male; perciò, quando l'azione ontologica pone l'ente libero nell'atto dell'elezione (e allora dicesi modificante), non determina l'uomo al bene o al male, ma solamente il pone nell'atto di eleggere l'uno o l'altro. Or quest'atto di eleggere altro non è che la stessa libertà in atto, a cui la determinazione al bene o al male conseguita in appresso come suo effetto. Dunque l'azione ontologica modificante, quando pone l'ente libero nell'atto dell'elezione, lungi dal distruggere l'atto libero, anzi lo pone e produce. Così l'azione ontologica o costituente o modificante non pregiudica in modo alcuno alla libertà in potenza o in atto, che anzi è quella che le dà l'essere. Fatta poi l'elezione (atto iniziale e puramente interno), allora segue la determinazione e l'adesione della volontà al bene o al male, e l'azione ontologica modificante pone anche quest'atto di adesione, ma questa determinazione conseguente non pregiudica neppur ella punto nè poco alla libertà, poichè l'atto della libertà la ha preceduta, il quale atto è quella libera elezione che ha determinata l'adesione della volontà al bene o al male.

Or poi la libera elezione non vi potrebbe essere se non vi avesse i due termini fra cui eleggere: che sono il bene ed il male. Ma il bene appartiene all'elemento positivo dell'ente, e il male al negativo della limitazione. Se non ci fosse dunque questo secondo elemento, la limitazione dell'ente, non ci avrebbe libertà al bene e al male. In questo senso dicevamo che la libertà è cosa conseguente alla limitazione, non ad ogni limitazione, ma ad una limitazione propria dell'ente morale, ad una limitazione dell'intelligenza e della volontà. E perciocchè la natura di ogni ente principio relativo consiste nel sentimento della propria limitazione che lo individua, per questo la potenza del male è propria dell'ente relativo intelligente e morale; laddove la potenza del bene procede dall'azione ontologica dell'ente

Digitized by Google

maggiore, che non è il soggetto della limitazione del minore, benchè ne sia la causa.

Art. V.

Dell'azione degli enti unificati.

§ 1.°

Classificazione degli enti relativa alla loro subordinazione.

Volendosi prendere la classificazione degli enti dalla loro relazione di maggiore o minore dignità, ce ne risultano le due classi di enti coordinati, e di enti subordinati. La classe poi degli enti subordinati si suddivide in enti subordinati ontologicamente, e in enti subordinati fisicamente.

Subordinati ontologicamente diconsi quelli, che sono prodotti nel seno di un altro ente maggiore per virtù di questo; e però tale subordinazione giace nella stessa origine e produzione ontologica degli enti.

Gli enti subordinati fisicamente sono quelli, che hanno natura meno eccellente di altri; e però tale subordinazione non giace nella loro origine, ma nella propria loro natura la quale si conosce dopo che sono già originati e prodotti, almeno per via di concezione.

Gli enti subordinati fisicamente si partono nei tre generi che abbiamo indicati, d'insensitivi, di sensitivi e di intellettivi. Che questi abbiano una subordinazione fisica, cioè apparente nella loro natura, scorgesi da questo, che l'ente insensitivo è fatto per esser termine del sensitivo, e l'ente sensitivo è fatto per esser termine dell' intellettivo. L'insensitivo è incompleto, se non riceve il suo compimento dal sensitivo, unendosi a lui come termine; e il sensitivo è incompleto, se non riceve il suo compimento dall'intellettivo, a cui pure deve esser termine. L'ente sensitivo è principio dell'insensitivo, e l'ente intellettivo è principio del sensitivo quando questo si rende suo termine. Ora l'attività appartiene ai principii, che soli possono esser soggetti, e non ai termini; e la maggior dignità dell'ente

Digitized by Google

consiste nella sua maggiore attività; onde il sensitivo ha dignità maggiore dell'insensitivo, e l'intellettivo ha dignità maggiore del sensitivo perchè ha rispettivamente maggiore attività. L'attività maggiore di un ente rispetto all'altro trae di conseguente la dominazione dell'uno sopra dell'altro. Onde l'ente intellettivo ha per sua natura l'esser dominatore e signore del sensitivo, e il sensitivo ha per natura di esser dominatore e signore dell'insensitivo; l'uno adunque è naturalmente subordinato alla potenza dell'altro, e questo ancora dimostra la dignità maggiore dell'uno rispetto all'altro.

L'ente intellettivo oltre a ciò ha un termine infinito, l'idea, quando quello che è puramente sensitivo ha sempre un termine finito; e però l'intellettivo ha una dignità infinitamente maggiore degli altri.

Ma l'essere intellettivo si biparte ancora, potendo avere il suo termine infinito come straniero, e come proprio.

L'ente intellettivo che ha l'idea per termine straniero è un ente soggettivamente finito; laddove l'ente intellettivo che ha l'idea per termine proprio è un ente semplicemente infinito, perocchè il soggetto s'identifica coll'oggetto che è infinito.

Or poi concependosi l'ente intellettivo avente per termine proprio l'idea, tosto si conchiude col ragionamento dialettico che egli deve essere l'ente assoluto, e però non può avere a suo termine soltanto l'idea pura, ma bensì la cognizione infinita di se stesso come oggetto, e quindi deve esser Dio. Ma prima di applicargli il ragionamento dialettico la mente umana si ferma al concetto di un ente che abbia per termine proprio l'idea, e in tale stato noi lo denominiamo *ente categorico*. Ma è ben da avvertire che quest'ente categorico non è più che mentale: il concetto di lui è prodotto dal nostro pensare imperfetto: un ente così preciso dal resto non esiste, ma solo si può concepire quasi direi provvisoriamente fino a tanto che non sopravvenga il pensare perfetto, che lo compie e così lo trasforma nello stesso essere Divino. Il qual ente, completato in tal modo, non appartiene più ad alcun genere, rimanendo a tutti i generi superiore.

Digitized by Google

Ora per ciò che spetta alla subordinazione ontologica degli enti, questa non presenta il caso dell'identificazione, perocchè anzi l'azione ontologica ha per suo intento il distinguerli e separarli in modo, che ciascuno abbia un'esistenza propria e incomunicabile.

Rimane dunque che facciamo parola dell'identificazione che può accadere fra gli enti coordinati e gli enti fisicamente subordinati, e dell'azione di tali enti identificati.

§ 2.°

Natura dell'identificazione.

Abbiamo già detto, che se un principio senziente oltre sentire il proprio termine sente anche il termine di un altro principio senziente, questi due principii non sono però identificati, anzi restano separati come per l'innanzi; ma n'è solo avvenuto che il termine di quel principio senziente si è aumentato. Ma se un principio senziente non pure sente il termine di un altro, ma sente anche l'altro principio, e lo sente come principio, i due principii s'identificano. La ragione è manifesta: sentire un principio come principio, egli è essere quel principio medesimo, poichè un principio non è principio se non perchè si sente tale; il principio non è altro che un sentimento ridotto ad unità e considerato in quanto è attivo.

Ma egli è ben da avvertirsi che questa è identificazione imperfetta. Perchè non è già che l'un principio passi nell'altro, o che rimanga distrutto; ma l'identificazione consiste soltanto nell'unione delle due virtù in una, la quale è un atto primo, che equivale in attività ai due atti primi precedenti.

La possibilità di un tale avvenimento scorgesi dalla teoria della formazione del principio. Noi abbiamo detto, che qualora si dà un sentimento uno ed armonico, il quale si abbia un'attività propria, anche questa attività è una, e tostochè un'attività riducesi così all'unità, ella è un principio se si considera nel suo atto primo. Ora se i termini di due enti possono unirsi

Digitized by Google

insieme per modo da formare un tutto armonico ed uno, in tal caso vi ha la possibilità che i due principii si riducano anch'essi ad uno cessando di esser due. Dico la possibilità, non dico la necessità che così avvenga; perocchè non è assurdo il pensare che un termine si unisca all'altro soltanto rispetto all'uno dei due principii, e non rispetto all'altro principio il quale rimanga limitato al termine che s'avea prima, nel qual caso i principii e gli enti rimangono due, l'uno dentro all'altro. Ma se avvenga che i due termini s'uniscano tanto rispetto ad un principio quanto rispetto all'altro, allora i due enti s'unificano, i due principii si sentono come principii, e così diventano un principio solo, non potendo due principii avere un termine che sia del tutto il medesimo (Tesi VI, pag. 279, sg.).

Oltre di ciò l'identificazione imperfetta dei principii e degli enti non si fa sempre egualmente e nello stesso grado, come si vedrà discendendo a parlare delle varie classi di enti.

§ 3.°

Identificazione degli enti puramente sensitivi.

A.

Sentimento di continuità.

Noi abbiamo detto, che se vi avesse un ente il quale non sentisse altro che lo spazio puro, egli sarebbe unico: di tali enti non potrebbero esserne due o più, perocchè se ve ne fossero due o più dovrebbero avere un sentimento che li differenziasse e limitasse, e però non sarebbe più vera l'ipotesi che altro sentimento non avessero se non quello dello spazio puro.

Di più, un tal ente unico non potrebbe essere moltiplicato, perocchè lo spazio puro è semplice e indivisibile, e perciò non ammette parti, onde cotal termine non può essere nè accresciuto, nè diminuito, nè limitato senza che s'aggiunga qualche altra cosa.

All'incontro quell'ente che oltre allo spazio ha per suo termine altresì la materia, avendo un termine limitato e divisibile in parte può moltiplicarsi come si moltiplica il suo termine.

Digitized by Google

Partendo dalla sentenza dell'animazione degli elementi, questi si possono considerare in due condizioni estreme; la prima, che sieno del tutto slegati e sciolti, sicchè niun elemento tocchi e si continui coll'altro: la seconda, che tutti gli elementi si tocchino e si continuino formando una sola mole. Consideriamo gli elementi nella prima di queste due condizioni. Ciascuno ha il suo sentimento proprio, limitato all'estensione e alla figura dell'elemento. Si può cercare qui in che consista l'unità del principio senziente, e per risolvere questa questione si può partire da due ipotesi: nell'una e nell'altra delle quali riman fermo che l'elemento sia perfettamente duro ad ogni forza esterna. L'una di queste due ipotesi si è che questo elemento, perfettamente duro infrangibile indivisibile, abbia qualche sorte d'interna organizzazione, p. e. una diversa densità la quale sia massima al centro; l'altra, che non abbia alcuna organizzazione, sia perfettamente uniforme, d'eguale densità in tutti i suoi punti, d'eguale durezza non solo rispetto alle forze esterne, ma ben anco rispetto alle diverse zone di materia che colla mente si possono segnare nel suo interno. Nella prima di queste due ipotesi vi avrebbe un ordine interno, che faciliterebbe a concepire l'unità del principio senziente. Ma questa unità, benchè di natura diversa, non manca neppure nella seconda ipotesi: parliamo dell'una e dell'altra.

Supponendo adunque che la materia dell'elemento sia perfettamente uniforme, l'unità e la semplicità del principio senziente consisterebbe appunto in questa uniformità priva al tutto di parti e di distinzioni reali; perocchè dove manca ogni distinzione, ivi è l'unità e la semplicità. Il che è tanto vero, che noi già dimostrammo nell'*Antropologia*, che l'esteso continuo, e però uniforme, non può avere la sua esistenza che in un principio semplice. Essendo quest'esteso uniforme nel principio semplice, risulta qual conseguente necessario, che il principio semplice sia presente in ogni parte assegnabile colla mente nell'esteso, e che la sua attività non sia accumulata più in una parte che in un'altra, ma in ogni punto agisca egualmente con eguale ed uniforme effetto.

Digitized by Google

Di che avviene questa conseguenza, che se i principii semplici si suppongono non più discontinui fra loro, ma toccantisi e formanti così una continuazione, non si possa più distinguere moltiplicità di principii senzienti. E in vero il principio senziente di un elemento non aveva altro sentimento che quello dell'estensione dell'elemento, ed era in tutti i punti di esso uguale, era uno per l'uniformità del termine. Se dunque il termine è divenuto maggiore e come prima continuato ed uniforme, forz'è che in ciascun punto assegnabile di questo termine maggiore sia presente un identico principio senziente, come era presente un identico principio a tutte le parti assegnabili dell'elemento separato. Il contatto degli elementi toglie la loro limitazione, e però tutti gli elementi al contatto sono come fossero un elemento solo. Questo elemento solo maggiore di prima certo è più esteso, ma l'estensione uniforme lungi dal pregiudicare, come dicevamo, all'unità del principio è anzi quella che lo suppone, per la ragione che l'esteso non può concepirsi esistente che solo nel semplice.

Ma questa ipotesi di una materia perfettamente uniforme ed egualmente dura nell'elemento sembra insufficiente a spiegare il fatto della scomposizione dei corpi. Perocchè, se due o tre elementi si continuassero con un vero contatto, ne verrebbe che lo spazio continuo che abbracciano i due elementi dovesse essere compito d'una materia egualmente densa ed egualmente dura; ed in tal caso non si potrebber più disunire, ovvero disunendosi non si vedrebbe ragione perchè si dovessero disunire là appunto dove si sono uniti, e non tutt'altrove. Nè gioverebbe il dire che le superficie dei due elementi non si unissero che in certi punti prominenti, o che rimanesse fra essi una materia fluida che impedisse loro il perfetto contatto, perocchè la stessa materia fluida si dovrebbe trovare al contatto coi due elementi e però indurire con essi: nè l'accostarsi di due elementi anche con un solo punto fisico minorerebbe la difficoltà, giacchè anche questa unione produrrebbe una continuità di materia perfettamente dura, cioè dura egualmente al luogo del contatto, come

Digitized by Google

in qualsivoglia altra parte assegnabile nell'interno dell'elemento. L'esistenza stessa del fluido sarebbe inesplicabile. L'elemento dunque uniformemente denso non basta a spiegare la scomposizione di un corpo, i cui elementi si suppongono al contatto. Conviene aggiungere qualche altra cosa, qualche altra ipotesi, e due se ne presentano: 1° la varia densità dell'elemento; 2° una sfera di ripulsione che mantenga a qualche distanza l'un elemento dall'altro.

Infatti se si suppone che nel centro di gravità di ogni elemento la densità sia massima, e che vada scemando quanto più le zone di materia si allontanano da quel centro, avrebbesi questa conseguenza, che venendo due elementi al contatto non si unirebbero mai tuttavia così fortemente come sono unite le zone della materia che è nell'interno dell'elemento, perocchè le superficie costituiscono l'estremo più lontano dai centri. Quindi apparirebbe manifesto perchè più elementi al contatto non si disuniscano mai se non là dove sono stati uniti, e riprendano immutabilmente le superficie di prima. Questa ipotesi spiegherebbe ancora come, se il contatto si effettua a superficie più piccole, toccandosi gli elementi in parti minori, riesca più agevole il disciogliersi: e quindi ancora la ragione dei fluidi, le cui molecole così poco aderiscono insieme, bastando a ciò supporre che le molecole finiscano in poligoni prossimi più o meno alla curva, o che fra gli interstizi penetrino altri fluidi più e più sottili, cioè formati di molecole di minor volume e di forma più vicina alla rotonda.

L'ipotesi poi che ogni elemento sia circondato da una sfera di repulsione non differirebbe guari dalla precedente, ma sarebbe più complicata e men atta alla spiegazione dei fenomeni. Converrebbe dire in tal caso, che l'attività del principio senziente s'estendesse al di fuori della superficie degli elementi stessi. Ma che cosa sarebbe questa supposizione se non un ammettere che tutt'intorno all'elemento si trovasse una materia meno densa? perocchè dove agisce il principio senziente ivi sente un termine, e il termine di lui è materia. Si tornerebbe dunque

Digitized by Google

a dire che alle pareti dell'elemento aderisce una materia fluida sottilissima; e questo, come abbiamo veduto, reincide nell'ipotesi superiormente esposta; perocchè la materia meno densa o è fluida, o è solida. Se è solida, ella non è necessaria, bastando che la minor densità si trovi verso la superficie dell'elemento. Se è fluida, questa stessa suppone, come abbiam detto, la gradazione di densità nell'interno dell'elemento. Dunque ammettendo l'ipotesi prima, che nell'elemento v'abbia una densità massima al centro di gravitazione, la quale si diminuisca procedendo in verso alla superficie, rimane spiegata ogni cosa senza bisogno d'altra complicazione. E qui si osservi, che diminuendosi la densità della materia quanto più le zone si allontanano dal centro e si avvicinano alle superficie con una data proporzione, dee necessariamente avvenire che la durezza dell'elemento invincibile ad ogni forza esterna finisca ad un dato limite, che diviene la figura dell'elemento, benchè possa esservi un'altra zona intorno a lui così poco densa, che non opponga insuperabile ostacolo ad una forza esterna che tenta dividerla. Ma l'esistenza di un fluido che involge gli elementi più estesi pare già consentanea all'esperienza: nel qual caso gli elementi di questo fluido sottilissimo dovrebbero essere di mole assai minore, e più prossimi alla forma sferica dell'elemento maggiore, che egli veste e ravvolge.

Posto adunque che l'elemento sia pieno, e la sua materia tuttavia di diversa densità, massima al centro, minima all'ultima zona che termina colla superficie, l'elemento avrebbe una specie di organismo interno, e così l'unità del principio senziente apparirebbe ancor più evidente, perocchè il sentire di questo principio e l'attività di lui sarebbe proporzionata alla densità, e quindi massima nel centro di gravitazione dell'elemento.

Tuttavia questa ipotesi involge ancora gravi e al parer mio insuperabili difficoltà.

Perocchè in primo luogo non si può ammettere, che il centro, dove si suppone maggiore la densità e il sentimento più intenso, sia un punto matematico; giacchè in tal caso il senti-

Digitized by Google

mento non avrebbe più il suo termine, cioè il corpo, non potendo il punto matematico essere un corpo, perchè il corpo richiede qualche estensione. Dunque dovrebbe essere un punto fisico, cioè vi sarebbe nell'interno dell'elemento un altro elemento centrale, nello spazio del quale la densità ed il sentimento sarebbero uniformemente distribuiti, onde mancherebbe l'accentrazione perfetta e quindi l'unità che si credeva poterne dedurre. Di poi, per una ragion somigliante, la densità e il sentimento non potrebbero avere una diminuzione continua dal di dentro al di fuori; poichè, se fosse continua, dovrebbero esservi infinite zone che non avrebbero grossezza alcuna, e però sarebbero pure superficie, in ciascuna delle quali diminuisce la densità ed il sentimento; ed ancora, benchè infinite, non ingrosserebbero l'elemento, perocchè sfere di niuna grossezza, l'una dentro nell'altra, non darebbero mai altro che una sfera sola di nessuna grossezza, giacchè la somma della grossezza d'innumerevoli superficie, ciascuna delle quali non ha grossezza, è uguale a zero.

Concludiamo adunque, che il sentimento di continuità, che è negli elementi quando questi si uniscono al contatto, s'identifica in questo senso, che di due sentimenti uniformi si fa un sentimento solo, perdendosi la loro distinzione, come dei due spazi occupati dagli elementi si fa uno spazio solo; e ciò perchè essendo in un elemento il principio stesso presente ad ogni punto assegnabile della materia, quando i due elementi formano una materia continuata anche il principio rimane presente a tutti i punti della materia continuata; e i principii dei due elementi separati non avendo alcuna diversità di natura, nè alcuna separazione fuori che quella degli elementi, tolta via questa separazione non riman più loro differenza alcuna che li possa distinguere o separare, e cessa affatto il concetto di pluralità allorchè è tolta via ogni differenza che ponga alcuna distinzione fra i più enti.

Questa pertanto è la prima maniera di identificazione, nella quale l'unità del principio non è propriamente costituita dall'unità nell'armonia, ma dall'unità del continuo.

Digitized by Google

B.

Sentimento d'eccitazione armonico e permanente.

Abbiamo già detto, che se in un dato sentimento di continuità nascessero dei sentimenti di eccitazione discontinui, quello rimarrebbesi uno come prima, ma i sentimenti d'eccitazione sarebbero più.

Questi sentimenti apparterebbero, è vero, allo stesso principio che abbraccia tutto il continuo nel quale essi nascono; ma questo sarebbe il loro principio rimoto, e non il loro principio prossimo, onde formerebbero quasi altrettanti individui radicati in un ente anteriore.

E veramente il principio del sentimento di continuità trovasi egualmente presente a tutti i punti del continuo, ma i sentimenti discontinui di eccitazione non si riferiscono se non a quei luoghi del continuo dove ebbe luogo il movimento. Appartengono dunque al principio del continuo solamente in quanto questo principio è presente nei luoghi del movimento, ma non appartengono a questo principio in quant'egli è presente ad altri luoghi. Così i sentimenti discontinui d'eccitazione pongono una discontinuità nel termine stesso del sentimento di continuazione, e fanno sì che questo sentimento in quanto è eccitato non sia più continuo come prima, ma risieda in ispazi continui minori discontinui fra loro.

Per altro questa fisica subordinazione merita di essere considerata attentamente, somigliando e corrispondendo alla subordinazione ontologica, dalla quale si differenzia in questo, che l'ente ontologicamente maggiore è del tutto attivo, quando nel caso nostro l'ente maggiore comincia dall'esser passivo. Nondimeno, essendo questa maniera di subordinazione fisica tale che ella nasce e si radica nell'origine stessa degli enti, nel modo con cui un ente si produce nell'altro, non parrebbe inconveniente che si distinguessero due specie di subordinazione ontologica, chiamando l'una ***subordinazione ontologica attiva,***

Digitized by Google

perchè l'ente maggiore subordina a sè il minore colla propria azione; e l'altra *subordinazione ontologica passiva*, perchè l'ente maggiore non produce colla propria azione il minore, ma lo riceve, lascia quasi che sia prodotto nel suo proprio seno cooperandovi spontaneamente.

Facciamo ora un passo di più, e supponiamo che il movimento eccitatorio prodotto in un gruppo di elementi al contatto abbia un' unità armonica. Questa si riflette e riproduce nello stesso sentimento eccitato, il quale acquista una nuova unità; quella unità che lo costitituisce propriamente un ente animale. Il sentimento dell'armonia è un nuovo atto che si risveglia e sorge nel seno del sentimento eccitato. Or questo sentimento dell'armonia può avere una limitazione ontologica diversa da quella del sentimento d'eccitazione, come il sentimento d'eccitazione può averla diversa, come vedemmo, dal sentimento di continuità. Infatti se si suppone che in un aggregato di materia continua vi abbiano due spazi discontinui eccitati e quindi due sentimenti d'eccitazione, l'uno di essi può avere l'unità armonica, e l'altro no. Così parimente se si suppone che il sentimento eccitato prenda un dato spazio continuo, niente dimostra impossibile che in una parte di questo spazio si formi un movimento armonico ed uno, il quale non abbracci che quella parte. In tal caso il sentimento armonico sarebbe meno esteso del sentimento semplice d'eccitazione, nel cui seno egli si forma. Se dunque l'armonia costituisce un'unità diversa da quella del sentimento d'eccitazione, e da quella del sentimento di continuità, e se quest'unità può esser limitata diversamente, convien dire che per essa sia nata una nuova virtù, un nuovo atto primo rispetto ad essa, un nuovo principio, un nuovo ente, un nuovo individuo. Rispetto a questo nuovo principio dell'unità armonica il principio di eccitazione è rimoto, e ancor più rimoto è il principio di continuità: sono tre principii, l'uno dei quali sorge nel seno dell'altro: il principio dell'unità armonico nel seno del principio d'eccitazione, il principio di eccitazione nel seno del principio di continuità.

Digitized by Google

C.

Considerazioni sulle cose dette.

Paragonando adesso fra loro i tre sentimenti, che abbiamo fin qui distinti, possiamo osservare che il sentimento di continuità è un primo atto, che non ha propriamente atti secondi, e che non soggiace ad altra mutazione che quella che risulta dalla varia grandezza del suo termine, il quale rimane sempre uniforme: egli è un atto passivo ultimato.

Il sentimento d'eccitazione, che sorge nel seno di quello, ha l'unità anch'egli nel continuo dove avviene il movimento intestino eccitatore, ma ammette varietà non solo di estensione, ma eziandio d'altro genere, rispondendo a tutte le variazioni di cui sono suscettibili i movimenti eccitatori: il principio che subisce l'eccitazione rimane il medesimo, è una virtù inerente e radicata nel principio di continuità, rispetto alla quale virtù (che però fino che non è venuta all'atto sembra piuttosto virtù virtuale, virtù in potenza) le eccitazioni si potrebbero in qualche modo dire atti secondi.

Il sentimento che sente l'unità armonica nell'eccitazione suppone un'altra virtù occulta nello stesso principio, o piuttosto suscitata in lui dal termine armonico. L'unità di questa non è soltanto quella propria del principio, ma ben anco quella che ridonda nel principio dal termine suo, che per altro non potrebbe sentire l'unità armonica nelle variazioni del suo termine, se egli non fosse già prima semplice ed uno. Ma questa unità armonica veniente dal termine è quella che rende l'individuo completo, dandogli unità non solo da parte del principio, ma ben anco da parte del termine.

Onde conviene distinguere due maniere d'individui, l'una più perfetta dell'altra: 1.° gli individui che hanno un'individualità da parte del solo principio; 2.° gli individui più perfetti che hanno un'individualità sì da parte del principio, e sì da parte del loro termine.

Digitized by Google

Noi abbiamo detto che gli individui sensitivi sono costituiti dalle diverse porzioni di materia continua divise l'una dall'altra; questo però non è che il primo grado d'individuazione; non costituisce che individui aventi l'individualità rispetto al principio, e non tutti questi, ma soltanto quelli che hanno per loro termine semplicemente il continuo.

L'eccitazione che si manifesta nel continuo è il secondo grado d'individuazione, e nascono più individui con questo secondo grado nella stessa porzione di materia continua, che determina un solo individuo di primo grado. — L'unità armonica del sentimento è il terzo e compiuto grado dell'individuazione, e di questo terzo grado possono nascere più individui nel seno della stessa materia eccitata. Sicchè si concepiscono individui l'uno dentro l'altro, l'uno più attuato dell'altro; i più attuati si moltiplicano sempre più, il meno attuato di tutti è un solo, in cui i più attuati rimotamente si contengono. — Gli individui meno attuati, determinati da una data porzione di materia continua, si può dire che non cangiano coll'aggiungersi dell'altra materia, perchè il principio resta sempre uno ed identico, e nell'unità del principio consiste tale individuazione. Ma se la materia si divide, gli individui cambiano, e questo cangiamento consiste unicamente nella loro moltiplicazione. L'essere adunque il termine più o meno esteso non fa cangiar l'individuo, ma si dee considerare come un semplice cangiamento accidentale dello stesso individuo.

§ 4.°

Identificazione degli enti intellettivi e sensitivi.

Il principio sensitivo, giunto a sentire l'unità armonica, si è unificato e spiritualizzato egli stesso maggiormente, poichè da quell'ora non solo egli è semplice come principio, ma ben anco è semplice ed uno il suo termine, onde coll'atto col quale *sente* l'unità armonica egli è già fuori dello stesso continuo; chè *l'unità* armonica che sente nel continuo non è ella stessa continuo nè materia, ma termine e modo proprio del sentimento,

Digitized by Google

benchè la sua spontaneità fosse stimolata a dare a se medesima questo modo da una certa disposizione delle parti materiali e de' lor movimenti, che ha un reale estra-soggettivo.

Tuttavia questo modo di essere del sentimento più eccellente degli altri non pone ancora il principio sensitivo in comunicazione coll'oggetto; il soggetto si è perfezionato in sè stesso e nulla più. Ma quando a questo principio, che ha attuato la sua perfezion soggettiva, viene comunicata l'idea, allora egli diventa intelligente, e questo è un quarto atto che costituisce un nuovo individuo più perfetto dei due precedenti.

Nell'essere umano intelligente vi hanno dunque quattro atti, l'uno all'altro subordinati per dipendenza ontologica passiva, e uscenti l'uno dall'altro quasi come i cannelli di un cannocchiale: cioè l'atto del sentimento eccitato, l'atto del sentimento armonico, e l'atto del sentimento intellettivo od oggettivo. Ciascuno dei quali atti costituisce un individuo nuovo benchè innestato nel precedente, il che si prova così: Diconsi atti secondi, come vedemmo, quelli che si fanno da un principio senza che il suo termine cangi natura. Ora passando il principio dall'uno dei quattro atti che toccammo all'altro, il termine cangia natura; perocchè i movimenti intestini che nascono nel continuo, e che eccitano il sentimento, sono di natura diversa da quella del continuo materiale, essendo la materia inerte, e però priva di moto proprio, suscettibile soltanto di riceverlo dal suo principio proprio diverso dal principio sensitivo: del pari l'unità armonica dei movimenti è di natura diversa dai movimenti stessi, e suppone una mente che dia loro l'ordine conveniente, suppone altresì un principio sensitivo semplice che abbracci e senta in se stesso quell'armonia; finalmente l'idea non pure ha natura diversa da quella dell'armonia sensibile, ma categoricamente diversa, che è la massima possibile diversità. Si cangia dunque il termine a ciascuno di questi tre atti, o anzi si sopraggiunge un termine nuovo determinante in modo nuovo l'antico, e quindi incomincia un nuovo atto che è atto primo; e, come vedemmo, la sostanza è l'atto primo di un ente; quindi

Digitized by Google

una sostanza, un nuovo individuo. Nell'atto precedente non giaceva questo nuovo atto neppure in virtù, perchè mancava intieramente il suo termine; v'avea solo la virtù rimota di ricevere la nuova virtù ove si aggiungesse il nuovo termine; ma la virtù della virtù non costituisce l'individuo nè l'ente, ma sì è anteriore all'uno e all'altro.

È poi da considerarsi oltracciò l'eccellenza del quarto termine sopra i tre primi, la sua diversità categorica da essi, e quindi medesimo la sua indipendenza. I tre primi sono condizionati l'uno all'altro, perocchè i movimenti intestini suppongono la materia continua, che n'è il subbietto passivo; l'ordine armonico col quale tali movimenti si compiono suppone i movimenti, e quindi stesso la materia. Ma l'idea è affatto immune dalla materia, è per se eternamente, necessariamenle con una forma primitiva dell'essere stesso. Questo termine non si radica, nè esce dai precedenti. L'atto dunque dell'intuizione può stare da sè senza i tre atti precedenti, può essere un iudividuo indipendente al tutto da essi.

Distinguasi adunque fra la produzione dell'intelligenza umana, e la natura dell'intelligenza.

La *produzione* dell'intelligenza umana fu così disposta dal Creatore, che il principio dell'eccitamento uscisse da quello della continuità, il principio dell'armonia sensibile uscisse da quello dell'eccitamento, il principio dell'intelligenza uscisse da quello dell'armonia sensibile. E ponendo noi questa successiva produzione non intendiamo di stabilire una successione cronologica, ma puramente ontologica.

Ma la *natura* dell'intelligenza dimostra che il principio intelligente, una volta che sia costituito, è una virtù che non può più perire fino a tanto che non le sia tolto il suo termine proprio indipendente ed eterno, quantunque periscano que' principii anteriori ad esso, ne' quali egli trovasi radicato. E però l'anima intellettiva sopravviver deve per indubitato alla distruzione del corpo, dal quale è indipendente con quell'atto che la figge all'idea.

Digitized by Google

E qui convien distinguere due maniere di subordinazione fisica degli enti: l'una, che si scorge nella loro origine e formazione, che denominammo anco subordinazione *ontologica passiva;* l'altra, che si scorge paragonando insieme le loro nature, e che chiamasi *subordinazione fisica* semplicemente.

Or se si guarda l'origine e la formazione del principio intellettivo nell'uomo, questo, procedendo come quarto anello dal principio sensitivo di continuità, ha una subordinazione ontologica passiva dai tre principii precedenti. Ma dopo che egli è già prodotto e posto in essere, se si considera la sua natura e si paragona con quella degli altri tre principii che nell'ordine generativo il precedettero, si ravvisa la sua natura infinitamente più eccellente e superiore alla loro, di maniera che l'ultimo prodotto è il più perfetto, onde a ragione i Greci adoperavano la parola fine (τέλος) per esprimere perfezione.

Quindi si può osservare che il principio intellettivo è naturalmente dominatore degli altri che a lui precedono, e che egli nel suo seno raccoglie. Perocchè, quantunque egli sia unito da essi, non ha però ricevuto da essi il suo primo atto e la sua virtù, ma la ricevette da un termine nuovo, dall'idea che tutto comprende.

Si consideri bene, tale essere la natura del principio intellettivo, ch'egli ha sua sede nell'idea a quella guisa che ogni principio attuato ha sempre sede nel suo termine. Non potendosi dunque giammai scompagnare dall'idea (che se lo potesse, cesserebbe di essere), egli ciò che vede tutto vede nell'idea, ciò che opera tutto opera nell'idea e per l'idea, tutto ciò che è, è nell'idea.

Ma nello stesso tempo egli è un atto uscente da un altro atto precedente, e questo pure da un altro, e questo da un altro. Questi quattro atti sono congiunti per la loro origine e fisica costituzione. Nell'atto terzo non esisteva la virtù dell'atto quarto prima che questa virtù fosse prodotta, ma dopo che è prodotta esiste nell'atto terzo come in sua radice. Lo stesso dicasi dell'atto terzo per rispetto al secondo, e del secondo per rispetto al primo. Quando queste virtù sono uscite e poste in essere

Digitized by Google

mediante la presenza de' loro termini, allora esse sono l'una nel seno dell'altra; e questa è quella che chiamiamo la loro identificazione parziale. Ma questa identificazione non si scorge nella loro origine, ma soltanto dopo che tali virtù sono originate e poste in essere; perocchè prima di ricevere il loro atto niuna di esse era virtualmente contenuta nella precedente, come dicemmo, giacchè la precedente non aveva il termine proprio della susseguente, variando i termini di natura. Or dopo che tali virtù sono poste in essere, ritengono la natura lor propria, l'una dell'altra più eccellente, l'una più potente e comprendente dall'altra. Quindi l'ultima è quella che contiene e domina le anteriori: l'intelligenza umana contiene e domina le tre virtù sensitive precedenti; la virtù dell'armonia sensibile contiene e domina quella dell'eccitamento e della continuità; e la virtù dell'eccitamento contiene e domina quella della continuità.

Di più, a quella che signoreggia per natura spetta unicamente la denominazione di soggetto e di atto primo di tutte l'altre, non per l'ordine d'origine, ma per quello di natura; perocchè il soggetto è quel principio che ha maggiore attività e che domina e regge le altre attività, il soggetto è il principio attivo del sentimento, e però i principii dipendenti cessano d'esser soggetti, perchè hanno natura passiva verso il principio da cui dipendono. Così i quattro principii si riducono ad un principio solo, cioè al principio supremo come maggiore e signore degli altri. Conviene ben riflettere, che uscendo l'uno dall'altro non si distaccano e separano, ma formano tutti insieme una cosa sola. Quindi il principio intellettivo deve sentirsi come sensibile, giacchè egli non è che un atto nuovo del principio sensibile precedente. Ma il principio intellettivo non può sentirsi se non nell'idea, poichè egli non può essere scompagnato dall'idea, dove ha sua sede, nella quale e per la quale opera. Il suo sentire adunque deve essere un sentire inteso, e questo sentire inteso, cioè sentire se stesso nell'idea e per l'idea, è quella percezione primitiva e fondamentale, che abbiamo esposta nella *Psicologia*, e dove abbiam collocata l'unione individua fra

Digitized by Google

l'anima intellettiva e il corpo animato, onde la spiegazione dell'influsso dell'uno su l'altro.

L'oggetto dunque naturale del conoscimento umano è il sentito inteso; e questo risulta dall'unità e identità del principio che è intellettivo e insieme sensibile, onde come sensibile si sente e come intellettibile non si sente se non inteso. Tale è la percezione primitiva: il sentito, oltre aver la forma reale, acquista anche la forma ideale, perocchè l'essere è uno e identico in entrambi le forme, come l'atto sensitivo acquista nel suo seno l'atto intellettivo, rimanendo un unico principio con due termini, o per dir meglio un termine solo nelle due forme in cui identico esiste.

E qui si rischiara la teoria dell'identificazione parziale degli enti fisicamente subordinati. Questa esige due ordini; l'ordine di subordinazione ontologica passiva, per la quale un nuovo atto esca da un atto precedente e costituisca una nuova virtù, e così vi abbia unità ne' due atti, giacchè quelli che si continuano e la virtù seconda già sorta si contiene nella precedente; e l'ordine di subordinazione fisica, per la quale l'uno de' due atti riesca più eccellente e d'una potenza che signoreggia l'altro, e quindi si costituisce come solo principio soggetto.

Egli è evidente, che avverandosi queste circostanze il principio soggetto sente il principio precedente come suo proprio principio, e noi abbiamo già detto innanzi, che quando un principio sente un altro principio come principio e non come termine, allora vi ha identificazione parziale, ossia unificazione di principii e di enti, dimodochè formano insieme un solo individuo. Qui aggiungiamo solamente, che in questa identificazione, lungi dal confondersi le proprietà degli atti e delle virtù, si esigono anzi distinte per fisica eccellenza e potenza, giacchè la virtù maggiore non distrugge con ciò la minore, ma a sè la subordina e se l'appropria nel modo che le è proprio.

Onde avviene, che rimanga sempre la possibilità che gli enti così identificati parzialmente, ossia unificati, si separino e moltiplichino di nuovo, o cessi l'uno di essi e rimanga l'altro.

Digitized by Google

Dalle quali cose facilmente si scorge di qual indole sia l'azione degli enti identificati. Il maggiore e più attivo domina il minore unificato, ma non lo distrugge.

Perciò, se l'ente minore soggiace all'azione di qualche ente straniero, accade una lotta fra il principio soggetto a cui trovasi unificato e che lo vuol dominare, e l'altro principio straniero che esercita un'altra azione sul medesimo. Questa è la cagione della lotta che si combatte nell'uomo fra lo spirito e la carne. L'animalità, che è l'ente inferiore unificato coll'intelligenza umana, non ubbidisce intieramente a questa intelligenza umana, perchè egli ha per suo termine la materia, e la materia è posta e modificata da un principio proprio impercettibile all'uomo, che abbiamo chiamato principio corporeo. La materia soggiacente all'azione di questo principio determina il sentimento animale, e questo perciò si rimane restio all'impero della ragione e dell'intelligenza umana, e sino a certo segno con essa combatte.

CAPO LIII.

DELLE DIVERSE SPECIE D'INDIVIDUI RELATIVI L'UNO ALL'ALTRO.

ART. I.

Specie d'individui ideali.

Avendo noi spesso nella precedente trattazione adoperato la parola individuo quasi in opposizione alla parola natura o essere, gioverà che ora veniamo chiarendone più ampiamente il significato mostrandone altresì le varie maniere.

La parola individuo esprime l'unità propria dell'ente, e viene a dire cosa una, indivisibile in se stessa, separata da tutto il resto.

In questo ampio significato, tutto ciò che si pensa in se stesso, separato dal resto, è un individuo. Così anche un'idea, anche un astratto, un'essenza qualsiasi in se stessa è individua, pe-

Digitized by Google

rocchè se non fosse una e separata dal resto non si potrebbe pensare. Questa è la prima maniera d'individui, che per lo più non si suol chiamare con questo nome; perocchè le più volte non si sogliono pensare le idee in se stesse, senza relazioni con altre idee o realità, ma si sogliono chiamare piuttosto universali.

Or quando un' idea più estesa, p. e. un genere, si pensa in relazione con una idea meno estesa, p. e. una specie, allora l'idea più estesa si dice universale relativamente all' idea meno estesa, e questa si potrebbe chiamare individuo rispetto a quella. Nondimeno rare volte così si denomina, perocchè il pensiero ordinariamente non si ferma neppure all'idea meno estesa, ma considera questa relativamente all'idea meno estesa di tutte, che è la specie piena. Se dunque le idee più estese della specie piena si pensano in relazione con questa, elle si chiamano universali, e questa sola si chiama individuo. E così suol chiamarsi veramente per lo più dal comune pensare, il quale, giunto alla specie piena, suol congiungerla colla realità a quel modo che le sta congiunta nella percezione, e non sa distinguere il puro individuo reale dalla specie piena, che è il mezzo prossimo con cui si conosce la sua forma od essenza intelligibile.

Or alla specie piena si può dar convenientemente e in un senso assoluto il titolo d'*individuo ideale*, perchè di tutte le idee è la più determinata, anzi la sola pienamente determinata. Ma se ella si considera in relazione coll'ente reale, di cui è l'essenza intelligibile, ella stessa non è più individuo, ma è veramente universale, poichè gl'individui reali che ella fa conoscere possono essere infiniti, sicchè ella ci rappresenta una specie d'individui reali realizzati su di lei come su di unico tipo.

Da questo s'intende che, assolutamente parlando, l'individuo appartiene all'ordine della realità, e che all'incontro tutte le idee sono universali, le più estese rispetto alle meno estese, e la meno estesa di tutte, cioè la specie piena, rispetto all'ente reale ch'ella presenta all'intendimento.

Digitized by Google

Ma il pensiero umano non si restringe all'intuizione delle idee; egli per mezzo delle idee, e dei sentimenti conosce anche i reali, e paragona per mezzo della riflessione questi e quelle. Egli è appunto dopo aver conosciuti colla percezione gli enti reali, che paragonati all'idee vengono da lui appellati col nome d'individuo. L'appellarli con questo nome dimostra ch'egli ha conosciuta la loro perfetta determinazione, di maniera che non resta più nulla in essi d'indeterminato. Che se restasse qualche cosa d'indeterminato, e la determinazione potesse operare in varj modi, già non sarebbero più assolutamente individui, appunto perchè mancherebbe loro il preciso e determinato finimento che li chiudesse in sè, e da ogni altro ente li separasse.

Può adunque la mente, in virtù d'una astrazione ch'ella fa sugl'individui reali conosciuti, formarsi il concetto astratto d'individuo, che non è altro che una di quelle idee che abbiamo dette elementari dell'ente, ma nel caso nostro dell'ente compiuto e determinato. Il concetto d'un ente reale compiuto e determinato nella sua possibilità risponde a quello, che le scuole chiamavano *individuum vagum*, il quale non è un genere nè una specie, ma è la possibilità d'individui reali pienamente ultimati. Ed egli differisce tal concetto dalla *specie piena* in questo, che la specie piena è il tipo di tutti gl'individui reali ultimati, il tipo compiuto che comprende attualmente tutte le loro determinazioni; laddove l'*individuo vago* non è il tipo, l'essenza comune, ma lo stesso individuo ultimato e reale considerato come possibile ad essere realizzato a norma del suo esemplare o tipo. Quindi la specie piena è l'oggetto dell'intuizione; ma l'individuo vago suppone primieramente la percezione che diede l'individuo reale, e poscia suppone il giudizio sulla sua possibilità, sulla sua possibile realizzazione, a cui poi può susseguir facilmente il giudicio sulla sua realizzazione di fatto. La specie piena adunque, e l'individuo vago sono oggetto o prodotto di diverse facoltà dell'uomo. La specie piena è oggetto dell'intuizione, l'individuo vago appartiene alla scienza di predicazione, sulla quale è stata esercitata l'astrazione.

Digitized by Google

Anzi l'individuo vago essendo il prodotto di un giudizio sulla possibilità dell' individuo reale, non è necessario che questo individuo reale sia rappresentato attualmente dalla specie piena, ma basta sapersi che questa ci deve essere, senza bisogno che ella stessa attualmente entri a comporre il concetto dell' individuo vago. Onde quando io so in universale che cosa sia individuo reale, perchè da un individuo reale ultimato ho astratto l'individualità ultimata, allora basta che io riferisca quest' individualità ultimata, ossia quest' individuo vago, ad una specie astratta o ad un genere o all'ente in universale. E quindi il concetto stesso dell' individuo vago può essere più o meno astratto specifico, generico o al tutto universale in quanto all'attuale sua determinazione nella mia mente. Per esempio, questo concetto: « un individuo reale ultimato possibile » non determina attualmente nè il genere nè la specie di quest'individuo, e però ha l'universalità massima, e tuttavia è un pensiero che comprende virtualmente la più compiuta determinazione, perocchè è il pensiero appunto di questa determinazione ultimata e compiuta. All'incontro questo concetto: « un individuo reale ultimato possibile del genere degli animali », è il concetto dell'individuo vago riferito al genere: ha un' universalità generica, ma virtualmente comprende ogni determinazione anche la più specifica. Allo stesso modo può avervi un concetto dell'individuo vago, che la mente riferisca ad una specie astratta, o ad una specie piena.

Si dimanderà: l'individuo vago è dunque un concetto comune, o non è? A cui si risponde che è un concetto comune, ed anzi astratto, ma reso particolare in virtù del giudizio ch'esso necessariamente comprende, a quel modo come abbiamo chiamata particolare l'idea legata col sentimento reale della percezione. Perocchè l'idea per se stessa, come rappresentatrice gl'individui, non è mai particolare, anzi è sempre comune; ma se il giudizio la lega ad un reale, il qual solo è particolare, si chiama anch'essa particolare pel legame che ad esso la congiunge. Così l'individualità è un concetto astratto comune a tutti gl'individui, ma il giudizio

Digitized by Google

che la lega ad un individuo reale possibile lo fa acquistare il nome di particolare, e così sorge quel concetto che dicesi individuo vago. Or posciachè il giudizio può essere ripetuto, chè si può pensare uno, due, tre, innumerevoli individui reali possibili, e ciascuno di tali giudizi ha un individuo particolare; perciò l'individuo vago è un concetto che si ripete altrettante volte quante si ripetono i giudizj che lo formano. Quindi egli può sembrare che i termini particolari di questi giudizj sommessi all'astrazione dieno tutti un concetto comune. Ma il vero si è che il termine di ciascun giudizio, appunto perchè si suppone reale, non ha niente di comune; perocchè le qualità specifiche e generiche dell'individuo che si afferma, e la stessa individualità, sono bensì concetti comuni, ma non sono quelli che si affermano col giudizio, ma sono anteriori al giudizio e ad esso preparatorj, laddove il giudizio si riferisce allo stesso individuo reale. Onde i giudizj moltiplicati nel caso nostro si riferiscono ad una collezione d'individui, e non ad un individuo comune. Si dirà che in questa collezione gl'individui hanno tutti comune l'essere individui. E si risponde, che certamente hanno comune l'individualità, come possono aver comune la natura specifica e generica; ma che nè l'individualità nè la natura specifica e generica formano l'individuo vago: il quale è formato dal giudizio che afferma la possibilità d'un individuo reale ultimato, a cui compete l'essere un tutto determinato, uno in sè, diviso e incomunicabile da ogni altra cosa, e però, come tale, non avente nulla di comune con checchessia, venendo in esso ridotte particolari le stesse qualità o note comuni.

L'individuo vago adunque è un concetto particolarizzato dalla presenza del giudizio.

Digitized by Google

Art. II.

Specie d'individui reali.

§ 1.°

Se nell'ordine de' reali vi abbia il comune o l'universale — individui oggettivi, e soggettivi, ed estrasoggettivi.

L'individuo adunque appartiene all'ordine dell'essere reale: opposto all'individuo si è il *comune* o l'*universale*, il quale appartiene propriamente all'ordine dell'essere ideale.

Ma posciachè il concetto del comune e dell'universale è concetto di relazione dell'uno ai più, quindi anche il comune e l'universale suppone dinanzi a sè l'uno che è il subbietto della relazione, e così è che anche le idee considerate in se stesse, e non nella relazione a ciò che fanno conoscere, si dicono individue.

Ora rimane a sapere se nell'ordine dell'essere reale si trovi mai il comune o l'universale, cioè se l'uno reale abbia mai quella relazione d'identità coi più, per la quale l'uno riceve il nome di comune o di universale ad essi.

E penetrando l'intima natura degli enti reali, noi siamo venuti a risolvere questa questione affermativamente.

Vi ha secondo noi un comune, un universale anche nell'ordine delle cose reali, ma d'altra natura da quello che si trova nell'ordine delle cose ideali. Perocchè l'ordine dell'idee è oggettivo, e l'ordine de' reali è soggettivo. Onde anche il comune e l'universale del primo è un comune ed universale oggettivo, quando il comune e l'universale de' secondi è un comune ed universale subbiettivo.

Il comune e l'universale dell' idea *fa conoscere* più cose in quanto alle idee si riferiscono; il comune e l'universale de' reali *costituisce* e realizza più cose in quella parte di realità che con esso lui s'identifica.

Queste affermazioni verranno dichiarate maggiormente da ciò che tosto soggiungeremo.

Digitized by Google

Intanto quello che dicevamo dell' universale e del comune, che altro è *oggettivo* ed altro *soggettivo*, lo dobbiam dire altresì dell'individuo; il quale nell'ordine de' reali è soggettivo.

Ma perciocchè il soggetto sensitivo ha un termine straniero che non è oggetto nè soggetto, e dicesi semplicemente *estra-soggettivo*, perciò il pensiero umano concepisce anche una terza classe d'individui che si chiamano *estrasoggettivi*.

§ 2.°

Di ciò che è straniero all'ente e coordinato, e di ciò che è straniero ma tiene con esso lui un legame di ontologica e di fisica precedenza.

Ogni ente individuo è straniero agli altri appunto perchè è individuo, come vedemmo; e tuttavia un ente può avere rispetto ad un altro una ontologica o fisica precedenza.

Se gli enti non hanno questo legame di precedenza ontologica o fisica, ma sono individui della stessa specie, si dicono enti coordinati. Si dicono ancora relativamente coordinati se convengono nel genere, e si riguardano soltanto sotto quell'elemento generico che hanno di comune.

Che cosa poi voglia dire una precedenza ontologica o fisica, può raccogliersi dalle cose dette di sopra.

Perocchè primieramente abbiamo parlato dell'ontologica subordinazione degli enti, per la quale vi ha un ente che è legato ad un altro come causa creante al suo effetto, e tuttavia questo secondo relativamente a sè trovasi del tutto straniero e fuori di quello, onde nella natura sua egli non sente l'ente che ontologicamente lo precede.

La precedenza fisica poi dipende dal sintesismo degli enti, dal quale apparisce che un principio che si abbia un termine straniero non si muove da se stesso, ma riceve l'impulso da una variazione che nasce nel termine, e questa variazione è quella che suscita la sua spontaneità, per la quale egli opera. Onde nel suo stesso termine si scorge un' *attività* che il fa

Digitized by Google

operare; e posciachè il principio è essenzialmente attivo, perciò quest'attività straniera e fisicamente precedente, che nel termine si manifesta, è quella altresì che gli dà il primo atto, il fa essere come principio. Così gli animali non agiscono l'un sull'altro se non per mezzo de' corpi, che sono i loro termini. Nello stesso tempo però che riconoscemmo questa apparente passività de' principii, dimostrammo che tuttavia non cade una vera passività in essi, giacchè il principio *opera spontaneamente*, e comincia ad esser principio quando comincia ad essere operatore, consistendo l'essenza del principio nell'attività. Di che concludemmo, che il principio deve essere connesso e quasi sopraccresciuto ad una *realità* che non è ancora principio, alla quale appartenga la mutazione, data la quale, il principio cominci ad essere come principio, e ad operare spontaneamente, e quella *mutazione* che incomincia anteriormente al principio sia quella che ci faccia nascere il concetto della passività che si suppone.

Ora tale entità si chiama da noi *realità pura* con voce più propria che non sarebbe *materia;* perocchè ella non ci si presenta come puro termine passivo del principio, ma piuttosto come quella forza attiva che è nel termine, ma che non è il termine passivo, la quale dà al principio il primo suo atto, lo stimolo prima ad essere e poi ad operare con atti secondi, ond'ella è quel punto, nel quale o dal quale il principio sorge e si muove. In questo sorgere e incominciare ad essere e ad operare del principio (essenzialmente attivo) si concepisce, o piuttosto si suppone una passività anteriore fisicamente al principio, per la quale si pensa una cosa che non era principio, e che divien principio, benchè questo divenire sia un inganno, essendo soltanto vero che comincia ad essere un principio, quasi fiorendo sopra una cosa, che era precedente, e che rimane ancora quello che si era, cioè non principio. Piuttosto è da dirsi, che un tale soprannaturamento, cioè questo sopravvenire un principio, suppone puramente un' attività variabile e in questo solo *passiva* dal suo principio proprio; e questa attività variabile è

Digitized by Google

quella che chiamiamo *realità pura*. Così il principio suppone dinanzi a sè una realità variabile, in virtù della quale egli esiste come atto, e l'apparente sua passione non è propriamente tale, poichè un atto o un ente che incomincia ad esistere non è passivo, ma piuttosto è creato; essendo atto tostochè esiste, e prima di esistere non potendo avere passività. Il concetto dunque di passività si risolve nel caso nostro in quello di un'attività variabile fisicamente precedente, e di un attività pure variabile restando sempre attività perchè è principio: di modo che il variare è come un incominciare un nuovo atto, un esser creato, e l'ente creato, come dicevamo, colla creazione nè *patisce*, nè *riceve*, nè *fa* cosa alcuna, ma solamente prima non è, e poscia è. E lo stesso è da dirsi della *mozione straniera*, la quale in lui non incomincia se non coll'atto; onde accade che prima non vi sia l'atto, e poi vi sia. Ma acciocchè l'atto nasca vi ha bisogno di un altro attivo anteriore all'atto, a cui incontanente consegue l'atto nel principio, il che si dice una passività, ma veramente si risolve in un atto subordinato ad altro, la quale perciò si può dire *passività ontologica*, o *sintetica* o *prepassività*, dove l'accidente passivo dimora unicamente nell'atto dell'atto, cioè nell'incominciamento del principio, e non nel principio stesso già esistente. È un atto d'un altro soggetto, a cui tien dietro l'atto del principio pel legame ontologico o fisico, che questo ha con quella realità anteriore che non è lui. In altre parole l'ente principio si continua ad un' altra entità che non è lui principio, e se quella entità varia, esso principio agisce cioè si modifica per la connessione e continuità che egli ha con quella, la quale gli comunica l'attività. Nel momento adunque di questa comunicazione ci si presentano tre concetti uniti insieme, di attività causante, di *passività*, e di attività sorgente: or quel concetto di passività si pone dalla mente fra due attività come anello del loro passaggio. Ma trattandosi qui della mozione di principii e non della mozione di termini, egli è piuttosto una finzione della mente, colla quale questa cerca di spiegare a se stessa quel passaggio misterioso, applicandogli

Digitized by Google

ciò che accade ne' corpi cioè ne' termini, i quali sono veramente passivi da' loro principj proprj. Lasciando dunque questo anello arbitrario posto dal pensare della mente per ispiegarsi il cominciamento d'un ente principio, o la mozione ch'egli riceve, noi diremo piuttosto, che la realità che si concepisce come anteriore al principio è una vera attività che fa essere il principio stesso, e gli comunica poi nuova attività, e che ella *deve essere* per conseguente un altro principio anteriore, che però manifesta tale una attività nel termine, onde sembra che questo agisca. Ma perocchè nella nostra esperienza non cade questo principio operante, e nol conosciamo se non per l'azione sua, e per l'effetto che produce nel termine dove suscita l'ente principio stesso, e suscitato ne muove altresì la spontaneità, perciò noi chiamiamo questo attivo causante col semplice nome di *realità*, o di *realità pura*, senza dargli un sentimento o convertirlo in un ente principio, e in un soggetto; benchè il pensiero dialettico che sopravviene ci persuada che egli debba essere tale in se stesso, quantunque non tale apparisca nella nostra esperienza.

Se poi questa realità attiva anteriore al principio si paragona al termine straniero, vedesi, come dicevamo, che ella dal termine non si scompagna. Perocchè noi abbiamo detto che nel termine vi ha una attività ed una passività. Ora se si considera l'attività, ella si trova appunto esser quella che dà la mozione al principio, ed anche lo pone individuandolo. Ma la parola *termine* meglio conviene ad indicare la passività, perchè infatti egli è ciò in cui finisce l'attività del principio proprio, e da questo riceve la variazione. Questa ultimazione adunque della sua attività si unisce al principio straniero come un passivo; e sotto l'aspetto di passivo si chiama *termine;* laddove sotto il rispetto di *attivo* si può chiamare attività anteriore individuante e movente il principio straniero. Perocchè è ben da considerare, che un principio non è un ente fino a tanto che non è individuato, e solo individuato egli può esser mosso o stimolato ad agire.

Digitized by Google

Vi ha dunque qualche cosa che dà l'attività al principio, e questa qualche cosa è un'altra attività; e v'ha qualche cosa in cui l'attività del principio finisce, e in questa s'avvera il concetto di passività e riceve la denominazione di termine. Ma posciachè dove finisce il principio proprio, ivi comincia il principio straniero, perciò anche nel cominciamento del principio si ripone un concetto di passività.

Ora l'attività che si manifesta nel termine degli enti sintesizzanti, e che precede il principio, lo fa uscire al suo atto benchè sia straniero al principio stesso ed a lui precedente; tuttavia tiene con esso lui un nesso *fisico*, a cui è condizionata l'esistenza attuale del principio stesso.

§ 3.°

Di ciò che precede all'individuo, d'una precedenza fisica, ma non straniera all'individuo.

Ma perscrutando l'intima costituzione dell'individuo stesso, si trova in lui qualche cosa che non è ciò che costituisce l'individuo, e che lo *precede fisicamente* come il fondamento precede la casa; e qualche cosa che costituisce l'individuo, che è come l'ultimazione e la perfezione.

Questa distinzione, questi due elementi da cui l'ente relativo risulta, fu veduta dagli antichi, e la contrassegnarono coi due vocaboli tolti, come noi vedemmo, dall'osservazione delle cose corporee, di *materia* e di *forma*.

Infatti se questi due vocaboli si prendono in un largo significato definendo la materia « ciò che in un ente è in potenza a quell'atto, pel quale egli si distingue da tutti gli enti e si denomina »; e definendo la forma, « questo stesso primo atto, pel quale egli si distingue e si denomina »; in tal caso tutto che si trova in un individuo privo ancora dell'ultima determinazione, pel quale egli è distinto da tutti gli altri e riceve un nome diverso, può appellarsi *materia*. Ed all'incontro il complesso delle ultime sue determinazioni, per le quali egli si

separa affatto da ogni altro, può chiamarsi la sua *forma* (1).

Del resto la definizione precedente della materia non è compita, e involge in se stessa una specie di contraddizione. Perocchè quando si dice « ciò che è in potenza » si può intendere d'una potenza attiva e d'una potenza passiva, d'una potenza che può fare l'atto e d'una potenza che può ricevere l'atto. Se si tratta d'una potenza che può fare l'atto, ella stessa è già un atto perchè è una virtù, e se è un atto ha con ciò natura

(1) Questa distinzione, che si fece rispetto ad un ente, si fece similmente rispetto a ciascuna delle determinazioni parziali dell'ente; e perocchè fra queste ve ne possono essere di accidentali, perciò si distinsero delle forme accidentali, che determinano piuttosto un modo che un altro dell'ente, senza che l'ente si cangi. S. Tommaso è di parere (S. I, LXXVI, IV, ad 4.ᵐ) che tra la forma sostanziale e l'accidentale non possa avervi null'altro in mezzo. Ma noi crediamo questa sentenza vera se si prende in senso assoluto, non così in senso relativo. Perocchè è da distinguersi la sostanza individuata dalla sostanza informe. Ora ciò che individua la sostanza, e la rende sostanza individua, è la forma sostanziale. Ora una sostanza può ricevere una forma sostanziale ed essere individuata. Ma dopo di ciò può riceverne un'altra che la individua maggiormente, e quindi la rende un individuo diverso da quel che era prima. Or questa seconda forma sostanziale non fa perire nulla di quella specie di attualità che ci avea posta la forma sostanziale precedente. Solamente che la forma sostanziale precedente, sopravvenuta la susseguente, non si chiama più forma sostanziale, poichè non è più bastevole all'individuazione che si compie colla forma susseguente, onde per quella è perito il concetto di forma sostanziale, rimane una forma sostanziale sola. Ma non è perita l'attività reale, e sebbene a questa si possa dare il concetto di materia relativamente alla forma sostanziale sopravvenuta, tuttavia non potrebbe dirsi materia relativamente a quella realità che venne da lei informata e attuata; e perciò sotto una relazione è *materia*, sotto l'altra *forma*, e non forma accidentale ma sostanziale. Sebbene adunque la forma sostanziale assolutamente presa sia l'ultima, tuttavia vi hanno delle *forme sostanziali relative* anteriori all'ultima forma sostanziale. Fra la forma sostanziale adunque e l'accidentale non vi ha nulla di mezzo, ma anteriormente alla forma sostanziale ultima vi possono avere altre forme sostanziali relative ad una realità che serve loro di materia,

Digitized by Google

di forma, perchè l'atto è forma. Dunque presa in questo senso la definizione della materia involge qualche cosa di contraddittorio. A levare questa contraddizione conviene specificare che nella definizione della materia s'intende d'una potenza passiva, riducendosi la definizione così: « ciò che in un ente è in potenza a ricevere quell'atto, pel quale egli si distingue da tutti gli altri e si denomina ». Quindi si vede che la definizione della materia, propriamente parlando, non conviene che a ciò che ha natura di termine, non al soggetto, ma all'estrasoggettivo, e in una parola alla sostanza corporea; e che all'opposto tutte ciò che ha natura di principio dee chiamarsi *forma*, perchè a lui spetta essenzialmente l'attività.

Ora l'individuo soggettivo è un ente principio; e noi dicevamo che anche nella composizione dell'individuo soggettivo vi ha qualche cosa di anteriore alla sua individuazione; che vi ha un ordine di atti gli uni precedenti agli altri, l'ultimo de' quali è quello che costituisce l'individuo, e però è la sua forma sostanziale in senso assoluto; che gli atti precedenti rispetto a questo sono indeterminati, ma in se stessi considerati sono determinati, e possono essere principii cioè virtù prime, e quindi anche forme sostanziali relative. L'applicazione di questa teoria le darà maggior lume.

§ 4.°

Come la subordinazione ontologica sia causa della moltiplicazione degli enti, e come egli sembri che in questo fatto vi abbia un reale comune, ma veramente non vi abbia nulla di comune, ma solo un nesso ontologico fra la realità precedente e l'ente relativo che sorge nel suo seno.

Ma prima di dichiarare come un individuo reale mediante un atto più ultimato esca dal seno di un altro individuo reale meno ultimato, dobbiamo, affinchè i concetti che esponiamo procedano in bell'ordine, ritoccare quello che abbiamo detto più sopra in favellando della subordinazione ontologica degli

Digitized by Google

enti: che egli pare avervi una realità comune all'ente anteriore e all'ente posteriore, benchè la cosa non sia punto così. Nè solo sembra che la qualità sia ai due enti comune di comunità specifica, ma di più sia identicamente e numericamente la stessa. Il vero all'incontro si è, che non vi ha nulla di comune fra l'ente ontologicamente anteriore, e l'ente relativo posteriore, e che vi ha fra loro soltanto un nesso ontologico, pel quale l'ente relativo posteriore sorge nel seno dell'anteriore, al quale è radicato, e onde l'esistenza riceve; ma questa stessa sua situazione in seno all'ente anteriore non è vera rispetto a lui, ma soltanto rispetto all'ente anteriore. Non è vera rispetto a lui, perchè essendo egli sentimento e non altro, ciò che non cade nel sentimento non è rispetto a lui; onde la sua connessione ontologica coll'ente anteriore non è rispetto a lui, perchè non cade nel suo sentimento, e questo sentimento rimane tutto isolato e solo, non connesso con altro nell'ordine sentimentale che è il suo proprio. Ma la connessione ontologica che dicevamo è bensì vera in se stessa, e rispetto all'ente anteriore; perocchè l'ente anteriore che produce l'ente relativo posteriore sente la propria attività e il termine della medesima. Or, per intendere come la realità che precede ontologicamente all'ente relativo posteriore non sia comune ai due enti, è necessario aver ben inteso quanto dicevamo di sopra, che l'essenza dell'ente posteriore consiste in un sentimento di limitazione: questa limitazione sentita è ciò che lo costituisce; non è il puro sentimento ciò che forma l'ente relativo; il sentimento chiuso dentro certi limiti che non determinano la sola quantità, ma ben anco la qualità (onde si chiamano ontologici), è quello che forma l'ente relativo, rimossi i quali termini quel sentimento specificato non è più, e quindi l'ente relativo non è più. Ora l'ente anteriore non ha punto tali termini costitutivi, quindi egli non è l'ente posteriore, nè ha nulla con questo di comune.

Si dirà: toglieste voi dunque all'ente posteriore la realità?

Rispondo, no; perocchè la realità è lo stesso sentimento, e tutto ciò che cade nel sentimento. Il sentimento limitato adunque

Digitized by Google

è una realità limitata, ma questa non è la realità dell'ente anteriore, perocchè l'ente anteriore non ha la realità limitata del posteriore.

Si replicherà: se voi dite che l'ente relativo è il sentimento limitato, voi con ciò venite a distinguere due cose in lui, il sentimento e la limitazione. Ora, ben s'intende che la limitazione non cada nell'ente anteriore, ma rimane il sentimento, che sembra dover cadere nell'ente anteriore senza la limitazione.

Rispondo, che il sentimento senza la limitazione ontologica di cui parliamo non è più il sentimento di prima, ma è un sentimento totalmente diverso; perocchè la limitazione ontologica non muta già soltanto la quantità, ma ben anco la qualità e la natura e la stessa entità, perocchè è quella che dà luogo ad un principio nuovo, e ad un ente nuovo, la cui essenza è la stessa limitazione sentita, di maniera che, se supponiamo che questo ente abbia coscienza di sè e che possa dire io, tutta la sua entità consisterebbe in quest'io come principio di limitazione. Infatti, se si pon mente alla maniera colla quale noi abbiamo esposto come un principio incominci ad essere, si raccoglie facilmente che egli comincia ad essere unicamente per la limitazione, movendo noi un tale argomento da questa sentenza: che ogni sentimento ha un'attività in sè che si chiama principio, e però se si dà un sentimento limitato e del tutto separato da ogni altro, la sua attività si erige in principio novello pur con quella limitazione e separazione. E la separazione stessa è una guisa di limitazione, onde noi col nome di limitazione abbracciamo anche ogni separazione. In virtù dunque della limitazione separante, è costituito un principio novello: l'ente principio adunque, che novellamente si costituisce, non è che la limitazione compiuta del sentimento, sentita dall'attività limitata dello stesso sentimento. Una tale limitazione adunque costituisce l'ente principio relativo, e in essa sta la sua essenza; come l'essenza del me si vede essere una separazione da ogni altro me e da ogni altro sentimento, onde il me è tale soltanto perchè è chiuso da ogni parte e

Digitized by Google

rinserrato in se stesso. Questa esclusività, questo esser chiuso e rinserrato costituisce l'essenza di ciò che poi si esprime col monosillabo me. E il medesimo è a dirsi d'un ente principio meramente sensitivo. Chi non medita profondamente sulla natura del me, e non si rende conto di questo sentimento, nel quale sta tutto l'uomo come ente, non potrà giungere mai ad intendere in che modo la limitazione sentita costituisca e specifichi l'ente principio relativo.

Si farà ancora una terza istanza: si dirà, che nel sentimento non cade il solo sentimento, ma anche quella che fu da noi chiamata realità pura; e non essere dimostrato dal discorso fatto fin qui, che questa non sia comune all'ente relativo posteriore e all'ente ontologicamente anteriore. — Ora a questa istanza è a risponder così: la realità che cade nel sentimento nostro, e non è il sentimento, ha natura rispetto ad esso di termine straniero. Or noi abbiamo dimostrato ch'ella deve avere il suo principio proprio, rispetto al quale è sentimento anch'essa. Se dunque a noi non appare come sentimento, ma puramente come forza (perocchè il fenomeno da cui è vestita è certamente sentimento, essendo un modo del sentimento nostro), questa forza bruta priva di sentimento, chiamata da noi realità pura, non è in tale stato, che relativamente al nostro stesso sentimento; cioè egli è il nostro sentimento essenzialmente limitato quello che ce la fa apparir tale, così limitata e diversa da se stessa, che ce la porge come un'entità insensata e bruta, quando rispetto al suo principio proprio è tutt'altro perchè è sentimento attivo. Dove si vede come anche nell'ordine estrasoggettivo la limitazione faccia talora cangiare intieramente condizione e natura alle cose, e d'un ente ne faccia un altro totalmente diverso; perocchè quella che noi chiamiamo un'entità bruta e insensata, e che è tale veramente rispetto a noi, rispetto al suo principio proprio ha natura del tutto contraria, ha natura di sentimento. Ora la differenza fra l'esser sentimento, e l'esser cosa bruta e insensata, è così grande, che non solo di un individuo ne fa un altro, ma di una specie ne fa

Digitized by Google

un' altra, perocchè la cosa insensata ed il sentimento differiscono intieramente di specie. Eppure la cosa insensata è tolta quasi direi dal sentimento, perchè è l'azione d'un altro sentimento in noi sentita, senza che si senta punto nè poco il principio che la produce.

Ora, rispetto a questa realità insensata non si può neppure muover questione, se ella sia comune all'ente ontologicamente precedente, ma soltanto, s'ella sia comune al principio proprio e al principio straniero; e anche qui risulta che non è comune, perocchè in quant'è termine del principio straniero è non solo d'individuo, ma di specie altresì diversa da quello che è in quant'è termine del suo principio proprio. Tale è la natura degli enti relativi: essi non sono che in virtù della loro relazione reale (e l'esistenza relativa è ella stessa limitazione): or cangiandosi questa, si cangia la loro entità, e d'un ente se ne fa un altro, o più enti si hanno tutto diversi fra loro; nè v' ha un subbietto comune ad essi, ma solo un ente precedente ad essi, che non è loro subbietto, perchè non è un ente relativo, e il loro subbietto stesso è inchiuso nella relazione che li costituisce.

Ora quello che si vede avvenire degli enti estrasoggettivi, è da dirsi per eguale o simile modo avvenire anche degli enti soggetti, che anche chiamammo enti-principio. Di che si raccoglie, che è sempre la limitazione del sentimento quella che costituisce gli enti relativi, e li moltiplica pur con questo che si danno varie limitazioni esclusive l'una dell'altra.

§ 5.°

Come nella precedenza fisica dei principj vi abbia qualche cosa di reale *identicamente comune* a più enti-individui.

L'ente adunque ontologicamente posteriore non ha nulla di comune coll'ente anteriore, perocchè essendo egli costituito da una limitazione il cui carattere è l'*esclusività* di ogni altro ente individuo, col sentimento che lo costituisce egli esclude ogni comunanza coll'ente che gli è ontologicamente anteriore.

Digitized by Google

Ma se si tratta di precedenza fisica e non ontologica, la cosa non va interamente così.

In prima la *precedenza fisica* deve distinguersi dalla semplice *fisica maggioranza:* consistendo questa soltanto in una eccellenza maggiore, e riguardando la specie più che l'individuo, di maniera che quell'ente è fisicamente maggiore, la cui virtù è atta a dominare un altro ente di specie inferiore e farlo a se stesso servire. Ma vi potrebbero essere individui di questa specie inferiori, che nel fatto non vengono dominati dall'individuo fisicamente maggiore perchè si trovano senza connessione con esso lui.

La precedenza fisica all'incontro esprime connessione, e si ravvisa nei visceri dello stesso individuo.

Questa precedenza fisica è di due maniere, come già si può raccogliere da ciò che abbiam detto. La prima è quella che si scorge nel termine in quanto egli è attivo verso al principio che ne riceve la attuazione; e questa attività del termine è quella che abbiamo chiamata realità pura, e che abbiamo dichiarata straniera all'ente benchè in connessione con lui. La seconda è quella che si scorge in un principio rispetto ad un altro principio che si attua nel suo seno, la quale non è straniera all'ente, e della quale dobbiamo ora trattare con più diligenza che non abbiam fatto. La teoria verrà illustrata dalla descrizione fedele del fatto: dobbiamo dunque osservare e intraguardare gli enti stessi reali descrivendone fedelmente la costituzione.

I. *Principio dello spazio.* — Noi abbiamo già osservato, che il principio dello spazio non può essere che uno. Per principio dello spazio noi intendiamo quell'ente-soggetto, che è costituito dal sentimento esclusivo dello spazio, senza aggiunta di alcun altro sentimento. Egli è affatto inutile per la teoria ricercare se esista un ente che non abbia alcun altro sentimento fuor di quello dello spazio immisurato. Quello che a noi importa si è di conoscere il concetto, l'essenza di un tal ente, la quale è qualora anco non sussista. Ora, dacchè lo spazio è

Digitized by Google

immisurato, uno, indivisibile, illimitabile per se stesso, riesce cosa evidente che egli non potrebbe esser termine se non di un solo fra gli enti principj. Questa specie di enti non ammetterebbe che un solo individuo per la ragione detta, che sarebbe assurdo, cioè contraddittorio all'ipotesi, l'ammetterne due o più. Perocchè se fossero due, l'uno escluderebbe l'altro, avverrebbe dunque una limitazione esclusiva diversa da quella dell'altro, e quindi un sentimento diverso da quello dell'altro; ma essendo perfettamente uno lo spazio, questo non potrebbe dare che una limitazione esclusiva sola, non potrebbe dare che il medesimo sentimento. La differenza dunque non potrebbe provenire dal termine dello spazio, ma converrebbe provenisse da un altro termine, o da un altro sentimento che costituisse la differenza. Ora nell'ipotesi fu stabilito che l'ente non avesse alcun altro sentimento da quello in fuori dello spazio. Supporre dunque un altro sentimento è un contraddire all'ipotesi. Dunque, stante la ipotesi d'una specie di enti che non avesse altro sentimento fuori di quello dello spazio immensurato, è impossibile che di tali specie vi abbia più di un solo individuo; il che si doveva dimostrare.

Ora consideriamo il fatto; noi lo abbiamo rilevato nell'*Antropologia:* tutte le anime umane hanno il sentimento dello spazio immisurato; ma non hanno questo solo, sì bene molti altri, pei quali si escludono a vicenda e si individuano come anime (parola che significa una specie di enti principii). Infatti, se esse non avessero altro sentimento che quello dello spazio immisurato, non sarebbero più, ma una sola, ciò che risulta dalla data dimostrazione.

Ma quantunque le anime umane abbiano altri sentimenti oltre quello dello spazio, tuttavia noi dicevamo che esse hanno anche quello dello spazio. Dunque vi ha un principio in esse, che sente lo spazio. Ma questo principio non costituisce moltiplicità, perchè non può che esser uno. Dunque questo principio è identicamente comune a tutte le anime umane. Dunque anche nell'ordine delle realità si trova qualche cosa che è

Digitized by Google

comune, ma questa comunità non è di specie e molto meno di genere, ma è vera identità numerica; il genere e la specie appartiene all'ordine delle idee e costituisce la comunità e l'universalità alle idee spettante; l'identità numerica costituisce la comunità od universalità propria del reale.

Nè questo principio comune, che noi poniamo a tutte le anime umane, rende le anime identiche, o le fa un'anima sola; perocchè egli non è quello che costituisce l'anima, che viene costituita dalla sua individualità, per la quale l'una esclude l'altra, l'una non è l'altra; ma è un principio, come dicevamo, precedente all'anima individuata di precedenza fisica, e non straniero all'anima stessa; è il primo passo pel quale si viene preparando l'esistenza dell'anima, non è ancor l'atto della sua esistenza.

E che l'atto onde ciascun' anima sente lo spazio puro preceda a tutti quelli che vengono in appresso e ultimamente la costituiscono, si scorge da questo, che tolto all'anima il sentimento dello spazio puro è reso impossibile il sentimento della materia, e quindi non esiste più l'animalità dell'uomo, e quindi ancora è reso impossibile quell'atto d'intelligenza, che sorge nel seno dell'animalità umana, e le dà l'individualità intellettuale.

Rimangono dunque l'anime molte e separate, come molti individui, ma pure hanno tutte un principio *reale*, comune principio che le precede nell'ordine della loro genesi. A quel principio si attengono, o da esso ricevono una singolare unione; onde il genere umano non è solamente unito pel legame di quella *idea* che si applica a ciascun individuo e cel fa conoscere, nella quale idea l'uomo è un solo in quanto ha un tipo solo, un solo esemplare; ma di più il genere umano ha un'unione anche reale, perocchè tutti gli uomini ossia le loro anime hanno un atto identico e non moltiplicabile, quale è l'atto che sente lo spazio puro ed immisurato.

II. *Principio dell'esteso materiale continuo.* — L'anima umana non ha solamente quell'atto con cui sente lo spazio

Digitized by Google

immisurato; ella ne ha un altro, e anch'esso precedente alla sua individuazione, di fisica precedenza. Il qual atto è quello del sentimento dell'esteso continuo materiato. La materia continua è un termine essenzialmente diverso da quello dello spazio, e le differenze principali sono queste:

1° Lo spazio è illimitato, la materia è limitata d'ogni parte; quindi ella è il subbietto della *quantità dimensiva.*

2° La materia ha *parti dimensive;* lo spazio puro non ha parti di sorte alcuna.

3° La materia è un termine del sentimento, nel quale si manifesta una forza, *attività variabile;* quindi ella è il subbietto del moto locale, e la causa suscitatrice di sentimenti variabili; lo spazio non manifesta alcuna *variabilità*, è essenzialmente immoto.

4° La materia è suscitatrice di un sentimonto vivo che ha uno *stoffo* determinato, che non si può definire, perchè uno stoffo non ha comparazione alcuna con un altro stoffo, ma è intieramente da ogni altro diverso e del tutto esclusivo (in quanto è stoffo); lo spazio suscita un sentimento privo di ogni vivacità e di stoffo, un sentimento che non si può definire altramente che con se stesso, dicendo che è il sentimento della pura estensione.

Queste quattro essenziali differenze tra questi due termini della sensitività dimostrano, che l'atto con cui si sente la materia è un atto interamente nuovo, diverso essenzialmente da quello con cui si sente lo spazio, e quindi egli è un atto primo ossia un nuovo principio.

Ma ne viene perciò, che l'uno di questi due atti primi o principî sensitivi possa stare senza l'altro?

Che l'atto con cui si sente lo spazio possa stare senza l'atto con cui si sente la materia, è cosa evidente; perchè lo spazio è anteriore alla materia, e indipendente da questa. Ma non si può dire viceversa, che l'atto con cui si sente la materia possa stare senza l'atto con cui si sente lo spazio, perchè la materia è estesa, cioè occupa spazio, si diffonde nello spazio, è nello spazio come in sua propria sede, benchè

Digitized by Google

non sia adeguata all'ampiezza dello spazio, che è infinito Ora la natura dei principî è correlativa a quella de' termini loro, onde ricevono l'atto pel quale sono. Come dunque la materia è nel seno dello spazio, così il principio della materia misurata è nel seno del principio dello spazio, è un atto ulteriore con cui questo principio viene nuovamente attuato. E come la materia estesa non distrugge lo spazio che resta infinito e immisurato, così il principio senziente la materia non distrugge il principio che sente lo spazio, al quale rimane la natura di prima, sicchè questo continua ad avere un termine infinito, ma in questo termine infinito ha di più un altro termine finito e figurato mediante un sentimento d'indole tutta sua propria, che contrassegnammo col vocabolo di *stoffo.*

Veniamo a considerare l'individualità di questi due sentimenti.

Il principio senziente lo spazio è egli un individuo? — Se si suppone che il detto principio non senta che lo spazio, certo egli è un individuo, perchè egli è un ente completo e determinato; è un ente completo, perchè ha principio e termine; è un ente determinato, perchè ha un termine determinato, giacchè lo spazio, sebbene infinito ed immisurabile, tuttavia è determinato, non mediante limitazioni quantitative, ma mediante la sua limitazione qualitativa, la sua semplicità ed unità che niente lascia in lui incerto, niente che se gli possa aggiungere o levare.

E il principio senziente la materia figurata è egli un individuo? Anch'egli è indubitatamente un individuo che nasce, come dicevamo, nel seno dell'individuo precedente — Se fosse vero questo che voi dite, non ne verrebbe egli l'assurdo, che nell'individuo determinato dal sentimento della materia figurata vi avessero due individui; quello costituito dal principio dello spazio, e quello costituito dal principio della materia? — No, menomamente non ne verrebbe questo assurdo: perocchè da quel momento in cui esiste il principio della materia, questo principio riuscirebbe identificato col principio dello spazio; il che si vede se si definisca il principio della materia in questo

Digitized by Google

modo: « il principio senziente la materia figurata è il principio dello spazio, in quanto l'attività di lui procede innanzi a sentire la materia figurata ». E stando a questa definizione si vede che il principio dello spazio, che preso da se solo è un individuo, può individuarsi maggiormente quando nello spazio sente una materia limitata e figurata. Così, in virtù di questa nuova individuazione, di questa individuazione più ultimata, egli diventa un altro individuo; perocchè l'individuazione consiste nella determinazione ultima dell'ente, e non nelle determinazioni precedenti all'ultima.

E qui si consideri, che nell'individuo senziente la materia figurata non è più il termine dello spazio quello che lo determina veramente, ma è l'aggiunta della azione della materia figurata; questa è l'ultima determinazione, e però è la sola sua individuazione. Fino a tanto adunque che non esiste altro che lo spazio, fino a tanto che questo è l'ultimo termine del principio senziente, egli è altresì quello che lo determina e quello che lo individua, perchè costituisce una determinazione relativamente ultima; ma se soppravvenga un'aggiunta al termine, e quest'aggiunta costituisca una determinazione ulteriore, in tal caso la precedente non è più ultima, non è più individuante, ma l'ultima e individuante è quella del termine materiale limitato.

Di che procedono i seguenti corollari:

1.° Le determinazioni degli enti sono di due maniere. Perocchè altre determinano quello che è indeterminato, e queste appartengono all'ordine ideale, dove i concetti meno estesi aggiunti ai più estesi scemano la indeterminazione di queste; altre aggiungono determinazioni nuove agli enti che senz'esse sarebbero già determinati, e queste appartengono all'ordine reale, e cangiano un individuo in un altro se le determinazioni sono entitative, cioè atti nuovi non contenuti virtualmente nei precedenti, e però aventi natura di atti primi, benchè innestati in altri atti che li precedono.

2.° Essendo moltiplice la materia figurata, cioè potendovi essere di essa un numero indefinito (non mai infinito) di moli

Digitized by Google

corporee l'una separata dall'altra, costituente ciascuna un individuo estrasoggettivo, seguita necessariamente, che il principio senziente lo spazio possa passare a costituire un indefinito numero di individui senzienti tali moli corporee; e che così gli individui senzienti la materia figurata si moltiplichino altrettanto, quante sono le moli materiali separate l'una dall'altra. Il principio dunque dello spazio come tale è un solo, e tuttavia egli riceve un indefinito numero di atti separati, ciascuno dei quali lo individua. In ciascuno di questi individui senzienti i corpi si trova il principio dello spazio identico, ma non più come individuo, ma come individuato dalla materia figurata, in cui col suo nuovo atto egli termina. Ciascuno dunque dei corpi animati è un individuo separato totalmente dall'altro, ma in tutti vi ha una radice unica e identica, non costituente già l'atto dell'animazione, ma precedente a quest'atto; e questa precedenza fisica niente impedisce che gli individui animati che non sono essa radice, ma posteriori ad essa benchè ad essa connessi nel processo della loro naturazione, rimangano interamente infra di lor separati.

3.° Dove ancora si scorge quello che dicevamo, avervi nell'ordine dell'essere reale qualche cosa di *comune*, ma di una comunanza che è verace identità, e però che è ben diversa da quella specie di *comune* che si riscontra nell'ordine delle idee, il quale consiste in una *relazione identica* che hanno più reali con una sola idea che in tutto o in parte li fa conoscere e ne contiene l'essenza oggettiva, onde il comune che è nell' idea precede il reale relativo di una precedenza ontologica, non fisica, e propriamente d'una *precedenza categorica* (1).

---

(1) Si vede qui come sia necessario distinguere nell'ordine degli enti la *precedenza semplicemente ontologica* dalla precedenza *ontologica categorica*. La prima è quella, che si riscontra nella subordinazione degli enti considerati nella sfera della loro realità. La seconda è quella che si riscontra fra i tre modi categorici dell'essere, per la quale uno de' tre modi precede o susseguo all'altro. Così, se si parla di enti relativi e finiti, il modo categorico ideale precede al modo categorico reale.

Digitized by Google

4.° E tutto ciò dimostra altresì, che vi ha un ente determinato, il quale è *indeterminato relativamente* ad una determinazione ulteriore che si soppraggiunge. Così l'ente principio, che ha per suo termine lo spazio, è indeterminato rispetto ad un corpo piuttosto che ad un altro, e colla aggiunta di questo nuovo termine riceve quest'altra maniera di determinazioni.

5.° Finalmente si vede come l'ente principio, che rispetto allo spazio semplice e immisurato è in tutto lo spazio in modo uniforme, e però fuori di ogni luogo particolare, col ricevere l'atto senziente il corpo viene ad acquistare una individualità determinata ad un luogo, cioè al luogo dove si trova il corpo suo termine.

Questi corollari sono altrettante dignità ontologiche, che ci torneranno di frequente necessarie ai ragionamenti seguenti:

III. *Principio dell'eccitamento.* — Del principio che sente l'eccitamento, dobbiamo ragionare in un modo simile a quello che abbiam fatto del principio che sente la materia figurata. Abbiamo veduto che, se il principio dello spazio sente il continuo materiale, egli riceve una nuova individuazione, se ne ha un nuovo individuo, quello del corpo animato, rispetto al quale cessa di essere individuo il principio dello spazio, il quale anzi diviene cosa comune a tutte le anime senzienti il continuo materiale. Or, se nel continuo materiale accade il movimento intestino, e il sentimento del continuo rimane così eccitato, con ciò al principio senziente s'aggiunge un atto nuovo perocchè si aggiunge un termine del tutto nuovo. Questo termine è il movimento intestino, e il movimento è cosa essenzialmente diversa dal continuo materiale che lo riceve come subietto passivo. Infatti il moto non è materia, ma cangiamento di materia; e poichè la materia non cangia nè tramuta se stessa perchè inerte, quindi il movimento suppone un agente immateriale, ed è egli stesso azione o certo effetto immateriale di tale agente. È dunque il movimento intestino del continuo materiale un termine nuovo del principio senziente, e però è nuovo altresì l'atto che in esso principio viene da cotal

Digitized by Google

termine suscitato. Quest'atto nuovo è primo nel suo genere, ha ragione di nuovo principio senziente, tale però che in sè comprende e identifica i due principii anteriori dell'esteso continuo e dello spazio. Ma sopravvenuto questo terzo principio, non sono più i due primi quelli che costituiscano l'individuazione, ma bensì questo terzo, come quello che è l'ultimo nel processo degli atti determinanti.

Ora, rispetto all'individuo costituito dal principio senziente l'eccitamento, non solo il principio dello spazio, ma ben anco il principio dell'esteso continuo prende la condizione di entità indeterminata e comune. E in vero noi facemmo osservare, che potrebbe darsi un esteso continuo, nel seno del quale nascessero diversi gruppi di eccitamento intestino separati l'uno dall'altro da parti di materia immota. In questo caso il principio senziente l'esteso continuo sarebbe un solo abbracciante tutto il continuo, ma questo principio unico s'individuerebbe come un ente senziente eccitato in tutti quei luoghi, dove il movimento intestino avesse luogo, ciascuno dei quali luoghi essendo separato dagli altri, formerebbe la sede di un sentimento eccitato del tutto separato ed isolato dagli altri, e perciò di un particolare individuo.

Vero è che in tutti quei luoghi, dove ha sede il sentimento eccitato, ha pur sede il sentimento del continuo tutto intero; ma questo sentimento del continuo tutt'intero non istà in ciascuno di quei luoghi come individuo, sì come una precedenza dell'individuo che ivi si trova, e che viene costituito dal solo sentimento eccitato. I diversi sentimenti eccitati separatamente in uno stesso continuo materiale hanno tutti qualche cosa di comune, ma questa qualche cosa è antecedente alla loro individualità, benchè colla loro individualità fisicamente connessi.

Che se tutti gli elementi di un esteso continuo reciprocamente si spostassero e movessero senza dirompere il continuo, allora il principio senziente l'esteso continuo, e il principio senziente i movimenti intestini, abbraccerebbero per accidente la stessa estensione, e quindi l'individuo eccitato sarebbe uno,

Digitized by Google

come prima era uno l'individuo continuo; tutto ciò per accidente. Ma starebbe fermo nulladimeno, che l'individualità giacerebbe unicamente nel principio del sentimento eccitato, giusta la sentenza posta più sopra, che l'individualità si forma dalla determinazione ultima completiva dell'ente. Nell'individuo poi formato dal sentimento eccitato, il principio dello spazio vi ha pure non come soggetto di questo individuo, ma come un antecedente a due gradi di distanza, e colla condizione di entità comune, e di una comunanza più estesa che non sia quella del materiale continuo.

IV. *Principio dell'armonia animale* — L'eccitamento è dunque una determinazione nuova che s'aggiunge al sentimento della continuità, e perciò è una nuova individuazione, di maniera che rispetto a questa nuova individuazione il sentimento della continuità è un precedente indeterminato, che può esser comune cioè identico in più sentimenti eccitati, dove l'individuo esiste. Ma se ai sentimenti eccitatori si aggiunge una disposizione ordinata ed armonica, governata da un'unica legge di ragione che dà loro unità, quest'unità armonica è ancora un nuovo termine che s'aggiunge al principio senziente tutto diverso dai precedenti e più eccellente di essi, perchè prende più dalla ragione e più la imita. Infatti il movimento, benchè azione immateriale, tuttavia ha per subbietto passivo la materia; ma la regolare e armonica distribuzione de' movimenti non solo suppone un principio immateriale che la produca, ma un principio intelligente altresì; e non ha per subbietto la pura materia, ma ha per subbietto i movimenti della materia, e non presi da sè soli, ma compresi da un'intelligonza. Il principio senziente adunque, che risponde all'armonia dei movimenti intestini, riceve in sè un ordine che non gli può dar la materia e nè tampoco il puro movimento di questa, ma soltanto l'azione dell'intelligenza, e perciò riflette in sè stesso l'intelligenza medesima. Questo nuovo atto del sentimento adunque è una sua determinazione ulteriore, che in un modo tutto nuovo lo individua, e per la quale si nobilita, onde l'individuo che ne riesce riceve un nome nuovo chiamandosi

Digitized by Google

non più generalmente un *animato*, ma propriamente un *animale*. Il principio dell'individuo animale è dunque quello che ha per termine sensibile l'eccitazione armonica, ed ha tre fisici precedenti che sono, in ordine della loro prossimità a lui, il sentimento eccitato, il sentimento del continuo materiale, e il sentimento dello spazio puro; questi tre sentimenti sono rispetto all'individuo animale indeterminati e comuni, e però non lo costituiscono individuo, ma l'individuo animale germina per così dire da essi come il frutto dal ramo, e il ramo dal tronco, e il tronco dalla radice. Nel principio animale gli altri tre principii si identificano e si comprendono come precedenze dispositive alla formazione dell'animale. Quindi si intende come possa accadere, che in un sentimento eccitato più individui animali si rinvengano. Perocchè se in quel sentimento eccitato si formassero più gruppi di movimenti armonici, e l'armonia dell'uno non si continuasse punto coll'armonia dell'altro, ma costituissero altrettante armonie separate, vi avrebbero necessariamente più individui animali in un solo corpo vivente. E questa probabilmente è la ragione degli animali anellati, dei polipi, e in generale qui sta la spiegazione della generazione.

V. *Principio senziente l'idea.* — L'essere ideale è ancora un nuovo termine che si aggiunge al principio sensitivo, e quindi una ulteriore determinazione, una nuova individuazione. Ma questo termine dell'essere ideale non moltiplica gli individui come i termini precedenti, ma non fa altro effetto che di cangiare un individuo in un altro d'altra specie, di maniera che quel che era un individuo animale diventa un individuo razionale. La ragione perchè egli non moltiplica gli individui è questa: il termine materiale occupa una parte del termine precedente, cioè dello spazio puro; ed essendo lo spazio infinito, vi può essere in lui un numero indefinito di termini materiali, separati l'uno dall'altro. Quindi il principio dello spazio, mediante l'aggiunta di questo numero indefinito di termini materiali, emette un indefinito numero di atti distinti, che riescono altrettanti individui separati, quanti sono i corpi occu-

Digitized by Google

panti porzioni separate di spazio; perocchè questi atti si manifestano là appunto dove sono tali corpi, e però in luoghi separati dove hanno veramente la loro sede separata l'una dall'altra, giacchè il principio si trova sempre là dove è il termine, e non altrove. Del pari se s'aggiunge l'eccitamento, questo nuovo termine, come vedemmo, può trovarsi in diverse parti della materia continua, e queste parti possono esser separate l'una dall'altra per intervalli; quindi l'atto, che avea per termine il materiale continuo, si produce in più atti ulteriori quanti sono i luoghi separati dall'eccitamento, e in questi luoghi dimora, e però egli si torna a moltiplicare in altrettanti atti separati costituenti altrettanti individui. Finalmente anche l'atto, ossia principio, di un dato continuo eccitato protendesi in un quarto atto, ricevendo per suo termine l'armonia animale. E poichè nello stesso continuo eccitato possono nascere più unità armoniche separate l'una dall'altra, quindi anche l'atto ossia principio del sentimento eccitato si dirama in più atti, che hanno la loro sede in diverse parti dello spazio discontinue fra loro, atti che costituiscono altrettanti individui animali l'uno segregato interamente dall'altro. Dove si vede, che la limitazione e la divisione dello spazio, che si fa per mezzo della materia continua, o dell'eccitamento, o dell'unità armonica, è la vera cagione per la quale il principio dello spazio, unico in se stesso, si moltiplica in innumerevoli individui separati interamente da loro, come sono separate le parti dello spazio che occupano i loro termini (non che si divida lo spazio stesso, ma la materia, l'eccitamento, e l'unità armonica sono essi divisi dalla continuità e ampiezza maggiore dello spazio). Ora, nulla di ciò fa l'idea; perocchè l'idea è interamente scevra di spazio, e di tutt'altra natura, ed oltracciò ella è unica e semplicissima. Dunque l'idea, benchè sia un termine nuovo che si aggiunge al principio senziente animale, non può moltiplicare, ma bensì lo cangia in un individuo diverso specificamente da quel che era prima; perocchè prima era soltanto un individuo sensitivo, ed ella il rende un individuo anche intellettivo cioè razionale.

Digitized by Google

Ma come il nuovo termine dell'idea, aggiunto al principio animale, fa che l'individuo cangi di specie?

Per questo, che il nuovo termine cioè l'idea è di una specie totalmente diversa dai termini precedenti; e l'ente principio riceve la sua specie dalla specie del termine. Ora noi vedemmo che l'idea ha tutt'altra natura dallo spazío, essendo ella immune intieramente dall'estensione.

Che anzi la specie a cui appartengono i termini precedenti, e quella a cui appartiene l'idea, sono lontanissime l'una dall'altra, in modo che non si uniscono sotto uno stesso genere; che anzi l'idea neppure appartiene ad una specie, neppure ad un genere, ma è fuori di tutti i generi perchè costituisce una categoria dell'ente. I termini precedenti adunque e il termine ideale non differiscono come specie da specie, ma come un modo dell'essere dall'altro, come una categoria dall'altra. I termini precedenti avevano il modo estrasoggettivo di essere, il quale si riduce alla categoria del reale; l'idea all'incontro spetta alla categoria dell'ideale. Il principio che ha per termine l'estrasoggettivo, e il principio che ha per termine l'idea hanno dunque per termine l'essere in due modi categoricamente distinti; solamente che l'essere nel modo estrasoggettivo è finito, e l'essere nel modo ideale rimane infinito. Il principio è sempre un soggetto, e però ha un modo di essere che appartiene sempre alla categoria del reale, ed è finito per due maniere, per la *finità* e per l'*estraneità* del suo termine. Ma quando termina all'idea, egli si solleva allora all'infinito, perchè questa è infinita in quanto è un modo ínfinito di essere, rimanendo però tutta intera al soggetto la limitazione che gli viene dall'avere un termine straniero, perocchè l'idea è termine straniero ad ogni principio che non si identifica con esso lei.

L'atto che viene suscitato nel principio dal termine ideale è il conoscitivo, il cui effetto è una disposizione o abitudine del soggetto che chiamasi *cognizione*. Niente vieterebbe che la cognizione fosse annoverata fra i sentimenti, ma essendo ella totalmente diversa da tutti i sentimenti che hanno per base

Digitized by Google

lo spazio, non si suol denominare con un tal nome acciocchè non paja che ella abbia qualche cosa di comune con essi, sia una specie di essi. L'idea è per essenza oggetto, l'atto conoscitivo e la cognizione che ne risulta appartiene al soggetto. Quindi la fonte dell'errore del soggettivismo, il quale non distingue la cognizione dall'idea, e per questa confusione di due entità così distinte attribuisce all'idea il carattere soggettivo della cognizione e dell'atto conoscitivo, e però la considera come una produzione del soggetto.

Giova qui fare un'ipotesi: che vi avesse un ente principio, il quale altro termine non si avesse che l'idea pura. Quest'ente sarebbe l'intuizione dell'idea per sè stante, la quale intuizione considerata nel suo principio intuente avrebbe natura di ente principio. Ora quest'ente sarebbe egli individuato? Sì, perocchè l'idea pura è un termine per sè semplice e pienamente determinato, giacchè l'indeterminazione non cade in essa presa come ente ideale, ma soltanto nella sua relazione col reale. — Potrebbe egli di tali individui costituiti dalla semplice intuizione d'idea pura avervene più di uno? Abbiam detto di no, e ciò per la ragione medesima, per la quale non potrebbero esservi più individui che avessero per loro unico termine lo spazio puro. Per questo dicevamo altresì, che l'idea pura è bensì cagione di individuazione, ma non moltiplica gli individui. Perocchè la questione che cerca la causa della individuazione ne abbraccia due, che furono confuse dagli Scolastici: quale è la causa dell'individuazione? quale è la causa della moltiplicazione degli individui? L'idea pura è dunque causa dell'individuazione, ma non è causa che moltiplichi gli individui. Onde dunque nasce la moltiplicità degli individui? Non dall'idea pura che è unica, ma dal reale; onde nell'*Antropologia* (784-787) abbiam detto che la causa generale dell'individuazione, e volevamo dire della moltiplicazione degli individui, è la *realità*.

Da questa dottrina procede:

1° Che tutti gli esseri finiti intellettivi hanno un principio antecedente comune, cioè identico in ciascuno di essi, perchè

Digitized by Google

tutti hanno il principio intuente l'idea pura, il quale non può essere che uno; ma questo principio non è quello che li renda individui separati l'uno dall'altro, pel quale siano molti.

2° Che gli uomini, come hanno un principio antecedente comune a tutti gli enti principj aventi lo spazio per termine, così pure hanno un principio comune cioè identico con tutti gli esseri intellettivi finiti, perchè tutti questi hanno l'intuizione della medesima idea.

3° Che l'idea sopravviene agli individui animali già formati e distinti l'uno dall'altro (sia poi la precedenza dell'animalità nell'uomo una precedenza soltanto nell'ordine logico ed ontologico, o anche cronologico, su di che si può disputare (1)). Di che l'idea che sopravviene trova gli individui già moltiplicati, e così ciascuno la possiedono in proprio, in quantochè l'atto dell'intuizione non è più un atto che stia da sè, ma si è atto di un individuo già formato e dal quale anch'egli riceve individuazione, giacchè un atto, in quanto è annesso ad un individuo e uscente da lui, non è più atto di un altro individuo, benchè per sua natura egli sia uno ed identico. A quel modo adunque che il principio dello spazio si moltiplica per la moltiplicità de' suoi atti susseguenti, simigliantemente il principio intuente l'idea si moltiplica per la moltiplicità de' suoi atti antecedenti, coi quali è fisicamente connesso. Onde la coscienza che ciascun uomo si forma d'intuire l'idea è in ciascun uomo diversa; sono tante coscienze individue, quanti sono gli individui umani. Perocchè come il principio dello spazio moltiplicato, a ragion d'esempio, dalle diverse unità armoniche che il trasmutano in animale, giace nel suo termine, cioè in ciascuna di queste unità armoniche, e in ciascuna è separato perchè queste sono separate; così viceversa l'idea si trova in ciascun individuo animale, a cui ella si comunica, in un modo separato, come sono separati gli stessi individui animali; il qual modo di separazione è relativo agli stessi individui, per modo che ciascun animale sente

(1) *Antropologia*, n. 317, n. 815.

Digitized by Google

di posseder l'idea e d'intuirla, ma non sente l'intuizione che ne ha un altro animale, della quale non è consapevole, perocchè la coscienza propria non è la coscienza di un altro animale. E tuttavia l'intuizione dell'idea una e semplice, parlando assolutamente, è comune cioè identica a tutti gli esseri intellettivi finiti; ma ciascun ente intellettivo non sente questa comunanza, non sente che ella sia comune, e però relativamente a lui tale intuizione è propria ed individua anch'essa. Il che non si può bene intendere se attentamente non si considera che il principio intuente l'idea per se stesso è affatto immune dallo spazio, e che perciò è indifferente verso ogni punto dello spazio, e quindi può esser legato ad un animale che occupa una porzione dello spazio, senza che perciò sia impedito di venir legato ad un altro o a innumerevoli individui animali occupanti diverse porzioni di spazio; perchè dallo spazio non è coartato, nè egli stesso è legato, ma piuttosto l'individuo è legato a lui.

4° Nel caso poi che perisca il sentimento dell'unità armonica, e quindi accada la morte dell'uomo, come potranno le anime in questa dottrina conservare la loro individualità separata?

Conviene che esponiamo con qualche estensione la risposta a questa interrogazione importante.

Col distruggersi del sentimento dell'armonia sensibile rimane certamente l'atto che intuisce l'idea, perocchè a quest'atto non è levato il suo termine, ed egli stesso ha natura di principio, cioè di atto primo. Ma degli atti precedenti a quest'atto, quali periscono e quali rimangono? L'atto o principio dello spazio rimane intatto: l'atto o principio del continuo, e quello dell'eccitamento si dividono e disciolgono in più atti, dei quali si può dimandare se sieno più suscettibili dell'intuizione dell'idea, e se no, perchè quest'atto dell'intuizione venga accordato solo al sentimento d'una perfetta armonia. Di poi, rimanendo intatti i due atti o principii immutabili dello spazio e dell'idea, si può disputare se questi rimangano uniti, o si dividano anch'essi, e così il principio dell'idea rimanga da sè.

Digitized by Google

Cominciamo da questa seconda questione, supponendo la prima già risoluta.

La nostra opinione altrove accennata si è che il principio dello spazio rimanga immedesimato col principio dell'idea, e quell'unico principio che ne risulta costituisca lo stato dell'anima umana separata dal corpo.

Esporremo le ragioni che ci adducono in questa sentenza.

Primieramente noi osserviamo, che altro è il processo con cui si forma l'anima intellettiva, altre sono le leggi della sua natura già formata. Nel processo della sua formazione scorgiamo che l'anima intellettiva è preceduta da quattro atti, quasi altrettanti passi, pei quali il principio dello spazio si incammina a individuarsi in un'anima intellettiva, e questo non è più che un fatto conosciuto per via di esperienza, la quale ci mostra che gli atti intellettivi non appariscono se non là dove è compiuta l'organizzazione del corpo umano, il più perfetto degli organismi; senza però che la ragione dimostri impossibile che l'atto intellettivo uscisse anche immediatamente dal principio dello spazio.

Le ragioni in contrario sono tutto al più ragioni di convenienza. Quanto poi alla natura dell'anima intellettiva già formata, niente dimostra che ella abbia bisogno, per sussistere, dei quattro atti antecedenti; e certo non ha bisogno del principio del continuo, dell'eccitamento e di quello dell'unità armonica, onde niente vieta che ella risulti unicamente dei due atti identificati dello spazio puro e dell'idea.

Ma non solo questo è privo interamente d'assurdo, ma anzi ci pare indubitato che la cosa stia così rispetto all'anima umana separata dal corpo. Il che noi raccogliamo considerando attentamente la natura dell'identificazione dei principii più sopra descritta, la qual nasce quando un principio sente l'altro principio come principio. Allora, poichè il senziente è principio, di più senzienti si fa un solo senziente, perchè si sente il senziente come il senziente sente se stesso nè più nè meno, il che è quanto dire si è il senziente. Più principii identificati formano dunque un solo senziente. Ma poichè quest'unico senziente ha

più termini, egli conserva tutte le attività relative ai termini diversi; e poichè un'attività può avere una fisica precellenza e maggioranza in confronto delle altre, quest'attività è quella che signoreggia e costituisce il soggetto dominante; e se è intellettiva, anche la persona. L'anima umana adunque è un principio unico, l'attività maggiore del quale costituente il soggetto dominante si è l'intellettiva. Ma questa attività intellettiva ha seco uniti e sommessi, fino che l'uomo è vivo, i quattro atti sensitivi dell'armonia animale, dell'eccitamento, del continuo, e dello spazio. Ora il principio dello spazio, divenuto un atto subordinato del principio intellettivo, non soffre alcuna mutazione, quantunque vengano sottratti al principio intellettivo i tre termini dell'unità armonica, dell'eccitamento e dell'esteso continuo. Dunque egli deve continuare a restarsene unito al principio intellettivo come una sua attività subordinata.

Più difficile sembra l'altra questione: perchè l'intuizione dell'idea non rimane unita a ciascuna parte del continuo che si divide dal corpo umano, e a ciascun eccitamento che rimane, perduta l'armonia; perchè il principio intellettivo perda gli altri suoi tre termini dell'unità armonica, dell'eccitamento e del continuo.

In quanto all'unità armonica, veramente non vi ha difficoltà, perchè ella cessa col disordinarsi dei movimenti intestini. La difficoltà si riduce dunque agli altri due termini. Convien riflettere in primo luogo che l'individuo corporeo, a cui stava unito l'atto dell'intelligenza, era costituito dall'unità armonica, e non dall'atto dell'eccitamento o del continuo che entravano in questa unità come precedenze di lei; di maniera che distrutta l'unità armonica dei movimenti, è distrutto quell'individuo corporeo a cui era unito l'atto dell'intelligenza; chè il principio intelligente non operava sull'eccitamento o sul continuo corporeo, se non perchè aveva virtù di modificare e di governare l'armonia dei movimenti. Cessata dunque quest'armonia, cessa l'individuo corporeo pel quale l'anima era unita al corpo come a suo termine ed operava su di lui, e quindi non si trova neppure più unita ed operante sull'eccitamento o sull'esteso

Digitized by Google

corporeo. Lo stesso non si può dire del principio dello spazio, giacchè il principio dello spazio non ha che il primo suo atto immutabile, privo di ogni altra azione. Il corpo è una forza, nel termine corporeo si manifesta questa forza agente nell'anima che l'occupa con essa; lo spazio non è una forza che agisca sull'anima o che ecciti nel suo principio una reazione, ma solo un primo atto. L'anima dunque non sente lo spazio per mezzo dell'unità armonica e neppure per mezzo del corpo, ma immediatamente. E se ne ha la prova in questo, che l'anima intellettiva dee sentire lo spazio prima ancora del corpo, perocchè non potrebbe sentire che la forza corporea opera nell'estensione se non le fosse già data ancor prima l'estensione. Convien dunque dire, che l'anima intellettiva è immediatamente unita al principio dello spazio e all'armonia sensibile, ma che è soltanto unita mediatamente al termine dell'eccitamento e del continuo in quanto questi si trovano nell'armonia, e non altramente. Onde cessata l'armonia, l'anima intellettiva cessa d'essere unita all'eccitamento ed al continuo corporeo, ma non cessa d'esser unita e immedesimata col principio dello spazio. Infatti lo spazio ed il corpo sono enti di natura totalmente diversa, e quello indipendente da questo; laddove l'unità armonica dei movimenti corporei è nell'eccitamento e nell'esteso continuo, onde il principio di quella suppone anche il sentimento di questi come elementi della armonia. Non è dunque maraviglia se l'unità armonica sia quella che congiunge l'anima intellettiva col corpo, laddove non può mai esser quella che la congiunga collo spazio, perocchè lo spazio non ha alcuna fisica dipendenza dall'unità armonica, e questa co' suoi atti non agisce in lui, nè cagiona in lui alcuna modificazione.

In secondo luogo è da considerarsi che l'anima umana unita al corpo non è solamente *intellettiva*, ma ben anco *razionale*, cioè tale che naturalmente intuisce il proprio corpo sensibile e le sue modificazioni nell'idea e le afferma nel senso reale, ed agisce sul corpo sensibile in conseguenza di queste percezioni ed affermazioni interiori. Da questo fatto è forza conchiudere,

Digitized by Google

che quel principio razionale è quello stesso che sente lo spazio e la materia estesa e l'eccitamento e l'armonia e finalmente l'idea; perocchè solo in questo modo si intende chiaro come il detto principio, arricchito prima de' sensibili (spazio, materia, movimento, armonia), porti tutte queste sue ricchezze nell'idea e in essa quasi le projetti. Ora in tutta questa successione di atti, il primo e però il vero soggetto ontologico di tutto l'ente è il principio dello spazio: è sempre questo principio dello spazio, che andando avanti va acquistando nuove attività senza perdere nulla di quelle che avea prima, egli è quello che prima sentiva solo spazio, e poi sente materia, e poi anche eccitamento, e poi anche armonia e poi finalmente lo stesso essere nel suo modo ideale. Ad ognuna di queste attività egli diventa un altro individuo, ma in questo individuo giace tutto ciò che v'era prima, sì bene come precedente, non più come ultimato, e individuato. Se dunque il soggetto primo, primo principio di tutti gli altri, è il principio dello spazio, ed esso è quello che si avvalora con tutti gli atti che emette di mano in mano che altri termini gli si aggiungono, e se esso principio non soffre alterazione, dunque tale principio nell'anima separata rimarrà ancora come il soggetto dell'intuizione dell'idea che lo individua come intelligenza.

Si replicherà: quello che voi dite, cioè che il principio dello spazio una volta attuato coll'intuizione dell'idea debba ritenere quest'atto, ben s'intende. Ma appunto perciò dovrebbe conseguirne, che quando il corpo umano si divide in più continui, o quando l'eccitamento perde il suo ordine armonico, o anche si parte in più eccitamenti separati in quei continui separati, a ciascuno dei quali individui continui o anche eccitati rimane unito come subbietto il principio dello spazio, rimanesse altresì unita a ciascuno l'intuizione dell'essere.

Chi si fa così a riprodurre questa obbiezione dimostra di non aver colto pienamente la forza della sentenza più sopra esposta, che il soggetto intuente (il principio dello spazio che ha emessa l'attività intuitiva dell'essere) non può comunicare col corpo se

non mediante l'armonia dell'eccitamento; laonde noi ci dobbiamo qui adoperare a recare in maggiore luce quella sentenza.

Si consideri in prima, che l'intuizione dell'essere e il sentimento del corpo sono atti di natura totalmente diversa, indipendenti l'uno dall'altro, di maniera che lo stesso principio potrebbe essere ultimato in quei due atti senza che questi comunicassero punto fra loro, cioè senza che il principio intuente apprendesse nell'oggetto dell'intuizione cioè nell'idea il sensibile corporeo, e producesse l'atto dell'apprensione razionale o dell'affermazione. In tal caso si avrebbero due individui intieramente separati l'uno dall'altro, perocchè il principio dello spazio comune ad entrambi, essendo antecedente alla loro individuazione, non sarebbe punto quello che gli individua, ma gli individui sarebbero formati dai due atti diversi separati che ultimerebbero e compirebbero quel principio; di maniera che quel principio in quanto è divenuto senziente il corpo, costituirebbe un individuo corporeo animato; e in quanto è divenuto senziente l'idea, sarebbe un individuo intelligente. Per questo dicemmo nella *Psicologia* (Vol. I, Lib. III, Cap. II, art. 3, sgg.), che l'unione dell'anima col corpo consiste propriamente in una percezione immanente, per la quale il soggetto intuente l'idea afferma il sensibile dopo averne in questa intuita l'essenza. La questione adunque si riduce a vedere se il principio intuente potrebbe percepire il corpo continuo ed eccitato, ma senza unità armonica d'eccitamento.

Ora io dico che non potrebbe. Non dico che non potrebbe assolutamente; perocchè se fosse dato per termine al principio dello spazio primieramente l'idea e posteriormente un corpo esteso anche dotato di movimenti intestini, in tal caso vi avrebbe qualche apparenza che il detto principio ricevendo di poi per suo termine anche il corpo, dovesse apprenderlo anche intellettivamente, e quindi ogni corpo riuscisse animato da un'anima intellettiva,

Per altro, anche in questo caso, se il corpo fosse solamente esteso e non eccitato, non potrebbe esservi altro atto intellettivo che quello immanente dell'apprensione, e però questo corpo

Digitized by Google

non potrebbe dare alcun segno di essere animato da un'anima intellettiva, come nè pure da un'anima puramente sensitiva, non potendo avervi che l'immobile sentimento della continuità, senza atti secondi di alcuna guisa.

E quantunque il detto corpo avesse dei movimenti intestini eccitatori del sentimento, ancora non potrebbero apparire atti intellettivi più di quel primo dell'apprensione, nè l'intelligenza potrebbe riceverne alcuno sviluppo. Perocchè l'eccitamento non essendo ordinato, egli non potrebbe somministrare all'intelligenza alcun *segno* di cose soprasensibili, siccome fa l'armonia, e però rimarrebbesi pedissequa del senso, nella cosa sensibile tale quale le si presenta finirebbe il suo atto, e finire il suo atto nella cosa sensibile equivale a un dire che ella non farebbe alcun atto al di là dell'apprensione, nè in lei se ne susciterebbe bisogno. Tutto ciò che si avrebbe sarebbe una propensione attiva del principio sensitivo a condurre quei sentimenti eccitati verso l'armonia, il che si manifesterebbe con una tendenza del corpo ad organizzarsi, cooperandovi istintivamente l'intelligenza; una tale tendenza però degli elementi corporei a disporsi e comporsi organicamente sarebbe attribuita dal pensar comune degli uomini alle forze brute, come ad ipotesi creduta sufficiente a spiegare un tale fenomeno.

Che se qui si applica l'argomento tratto dalle cause finali, riuscirebbe forse cosa opposta alla sapienza creatrice, che questa accordasse a un tal principio l'intelligenza, la quale non si potrebbbe sviluppare menomamente, rimanendosi così inutile, cioè priva di un fine a lei consentaneo, del fine suo proprio, che è la moralità e la felicità.

Abbiamo detto, che se al principio dello spazio fosse data prima per termine l'idea e posteriormente un corpo con movimenti intestini disarmonici, vi avrebbe qualche apparenza che il detto principio percepisse un tal corpo intellettivamente. Ma noi crediamo che anche questa apparenza sia ingannevole, e che nol potrebbe percepire. Perocchè un tal corpo non avrebbe perfetta unità, essendo egli esteso e moltiplice, a cagione del

Digitized by Google

disordine che v' ha nei suoi movimenti intestini. Ora l'intelligenza non può percepire che l'uno, e ciò che non è uno non può percepirlo se non nell'uno; perocchè l'intelligenza ha per oggetto l'ente, e l'ente è per sua essenza uno e semplice. La sola armonia è quella che riduce il corpo a perfetta unità e semplicità: atteso che l'armonia non è cosa corporea, e però in essa e per essa il corpo è percettibile dall'intelligenza (dal pensare primitivo complesso). Di più, un'intelligenza che percepisse immediatamente il corpo esteso, od anche fornito di movimenti intestini disordinati ed inarmonici, non potrebbe mai acquistare quel sentimento proprio che si esprime coll'Io; perocchè il principio non sente se stesso se non nel termine; ora il termine non essendo perfettamente uno, l'intelligenza non potrebbe sentire se stessa come perfettamente una e semplice. Dunque tale intelligenza non potrebbe acquistar mai il sentimento dell'Io. Ma egli è essenziale questo sentimento ad ogni principio intelligente che sia un vero individuo, e non una mera astrazione. Dunque ripugna alla natura dell'intelligenza, che ella si individui in un corpo puramente esteso, inorganico o disarmonico.

Si dirà che il principio intellettivo è individuato per se stesso appunto perchè ha natura di principio. Si accorda; ma questa non è la questione, perocchè qui si parla di una intelligenza che si individua in un corpo, essendo necessario che ella si individui in un corpo acciocchè ella lo animi, lo apprenda, lo percepisca. Se fosse data al principio dello spazio l'idea, certo egli sarebbe un individuo intellettivo, ma non vi avrebbe perciò alcun corpo animato; tale intelligenza non avrebbe perciò appreso un corpo, non opererebbe in un corpo, non comunicherebbe col sentimento di un corpo: qui si tratta di sapere come il principio intellettivo possa manifestare la sua azione in quello stesso corpo nel quale agisce il principio sensitivo, e così apprenderlo intellettivamente e divenire un solo individuo col principio sensitivo animatore del corpo. Ora questo non può essere fino a tanto che il corpo non è atto ad essere percepito intellettivamente, e non è atto a ciò finchè egli non presenta

Digitized by Google

all'intelligenza un ordine perfetto, che è quanto dire un'unità spirituale, il quale trovi nell'idea il suo tipo. Ora l'ordine, che si nasconde nella profondità dell'idea, pel quale ella diventa tipo degli enti reali, esige appunto quell'unità spirituale che dicevamo, a cui nel corpo risponde l'armonia dei movimenti intestini e dell'ordine estrasoggettivo, il perfetto organismo.

Tutto ciò si può ragionare anche nell'ipotesi che al principio dello spazio fosse dato per termine prima l'idea e poscia la materia continua mossa senz'ordine; l'istinto intellettivo anche in tale ipotesi non potrebbe essere suscitato da un così fatto termine corporeo, nè pùre all'atto dell'apprenderlo, come quello che non si lascia suscitare se non dall'ordine del reale. Anche in questa ipotesi adunque il principio intellettivo si rimarrebbe del tutto inoperoso rispetto al corpo, e perciò non lo animerebbe; il principio dello spazio si ultimerebbe in due individui totalmente separati, l'uno dei quali sarebbe un principio senziente la materia (nell'ordine estrasoggettivo un puro animale), l'altro sarebbe un principio intellettivo intuente la pura idea senz'atti ulteriori. Ma il fatto sembra contrario anche ad una tale ipotesi: il fatto e la convenienza del fatto sembra per lo contrario mostrare, che l'intelligenza incomincia soltanto in un animale perfettamente organato, e che quindi l'intuizione dell'essere non sia data la prima al principio dello spazio, ma l'ultima: gli sia data dopo che il principio dello spazio è divenuto già senziente la materia, l'eccitamento di lei e l'armonia di questo eccitamento, onde ella si aggiunga all'armonia come termine ultimo che la comprende. Il che riconferma quello che dicevamo, cioè che l'armonia dei movimenti intestini è quella che fa da mediatrice fra il corpo e l'idea, quella in cui si avvera la percezioue immanente che lega l'anima intellettiva al corpo, e così identifica il principio sensitivo coll'intellettivo.

Allorquando adunque si discioglie l'armonia nel corpo umano, il corpo rimane al tutto separato dall'anima, e costituisce individui più o meno numerosi secondo che si moltiplicano i continui

Digitized by Google

senza eccitamento o con eccitamento disordinato. Il principio sensitivo rimane in ciascun continuo, ma non più immedesimato coll'intellettivo, il quale forma un individuo da sè. Ma il principio dello spazio rimane unito tanto con questi principii sensitivi, quanto coll'anima intellettiva.

Or poi se l'anima umana separata dal corpo non perde il termine dello spazio immisurato, rimane a vedere com'ella conservi la sua individualità. L'aver ella ancora lo spazio immisurato a suo termine straniero la distingue certamente e la separa da tutti quegli enti intellettivi che non hanno un tal termine, o pei quali un tal termine non è straniero; ma non separa per questo l'anima di un uomo da quella di un altro uomo, avendo noi detto che l'intuizione per se stessa è un atto comune a tutte le intelligenze, e il principio senziente lo spazio è comune a tutte le anime umane. Conviene dunque ancora spiegare come si eviti l'erroneo paradosso, che tutte le anime umane separate dai corpi si rifondano in un'anima sola.

A tal fine egli è uopo riflettere, che quando il principio intellettivo si è una volta individuato colla sua unione ad un corpo umano, egli non perde più la sua individualità ricevuta in tale unione; ed ecco il perchè.

Il principio intellettivo ha un'attività sua propria, ch'egli spiega in atti secondi. Uno di questi atti è quello di apprendere il corpo sensibile con quella percezione immanente, che completa (1) il legame che ha con lui, e spiega il commercio del-

(1) Dico completa, perocchè la percezione immanente del corpo animato susségue, almen nell'ordine logico, all'atto dell'intuizione dell'idea emesso dall'individuo animale. L'individuo animale emettendo l'atto dell'intuizione dell'idea produce l'anima intellettiva, che in questa intuizione stessa incomincia; ma quest'anima intellettiva incontanente che esiste percepisce il corpo animale (l'unità armonica), e così si congiunge colla sua attività ad esso. Comincia adunque l'anima ad essere unita al corpo animale nella via della sua generazione; ma nel punto stesso che è generata percependo il corpo, completa la sua unione mettendo in comunicazione con esso lui la sua propria attività: quindi il commercio dell'anima col corpo.

Digitized by Google

l'anima col corpo, come si disse nella *Psicologia* (1): per la quale percezione l'anima *intellettiva* diventa *razionale*, e non intuisce più la sola idea pura senza determinazioni, ma, oltre l'idea pura, l'idea determinata dall'unità armonica del suo sensibile colle modificazioni a cui soggiace. Con questa percezione del corpo l'anima diventa razionale, spiega la attività di molti suoi atti secondi intuitivi ed anche affermativi e raziocinativi. Ora, essendo l'anima razionale di natura immortale ed incorruttibile, non v'è niuna ragione per credere che tutti gli atti in quanto da lei dipendono, cioè dall'attività sua propria, e in lei sono, dopo che furono una volta posti in essere, vadano a cessare. Ma dalla sola sua attività non dipendono gli atti razionali che terminano nel corpo, pe' quali abbisogna del corpo come di termine suscitatore, onde questi cessano cessando l'azione del corpo in lei. Ma bensì dalla sua sola attività dipendono quelli che si chiamano *abiti*, e che restano anche cessati gli atti, cessata l'azione del corpo; perocchè noi già vedemmo che la ragione degli atti transeunti si riduce alla mutabilità della materia, cioè al movimento a cui la materia soggiace. Ora un soggetto spirituale e razionale che emise pur una volta degli atti, venne da questi modificato, e queste modificazioni sono sue proprie, non dipendono che dalla sua sola natura, quindi debbono conservarsi in lui perpetuamente. Le quali modificazioni, ricevute dal soggetto dell'attività razionale in conseguenza degli atti emessi, si sogliono chiamare anche *abiti*. Dunque tutti gli atti, anche quelli che esigono l'unione col corpo a potersi emettere, non periscono intieramente nell'anima, ma lasciano in essa altrettanti abiti corrispondenti: e questi abiti o modificazioni dell'anima, queste disposizioni diverse dell'attività razionale che perpetuamente rimangono in essa e sono termini suoi propri, conservano la sua individualità, e fanno sì che le anime umane separate dai corpi rimangano altrettante quante erano unite ai corpi, e divise fra loro

---

(1) V. luoghi citati alla pag. 377.

Digitized by Google

in modo analogo a quello nel quale erano divise quando inabitavan ne' corpi; perocchè gli abiti che conservano in se stesse rispondono esattamente a quelli che avevano in questa vita.

Nel quale stato l'anima separata dal corpo, e individuata dagli abiti conseguiti, sarebbe in uno stato naturalmente immobile, nè potrebbe emettere atti di percezioni o di riflessioni, od aver coscienza di sè medesima, senza che le venisse aggiunto qualche termine nuovo che surrogasse la mancanza del corpo, al che provvederà la Divina Sapienza.

Ora poi, mediante questi abiti, l'individuo razionale umano conserva un'attività istintiva, che si riferisce ad un corpo armonico di un'armonia uguale a quella che fu già da lui percepita. E questo individuo non potendo più dividersi perchè individuo spirituale e semplice pienamente costituito, egli non è più atto a ricevere alcun altro corpo, se non quello il quale abbia l'armonia sua propria, di cui abitualmente conserva le traccie; perchè altramente facendo egli distruggerebbe se stesso come individuo. Onde non è possibile che egli ricuperi altro corpo se non il suo.

Finalmente quant'è agli spiriti scevri, per natura, di corpo (di cui vedremo fin dove la Filosofia possa provar l'esistenza) essi mancano certamente di quella individuazione che viene alle anime umane dalla loro inabitazione nei corpi, e per questo l'Angelico disse che ciascuno di essi dovea formare una specie diversa. Tuttavia non cessano di essere veri individui aventi un'ultima determinazione, che rende ciascuno limitato a sè, separato da ciascun altro. Ed è ancora la *realità* di ciascuno quella che determina e chiude quasi ognun di essi in sè solo. Poichè quantunque ciascuno abbia l'intuizione identica dell'idea, l'identico principio intuitivo, tuttavia non hanno questo solo; nè questo principio è quello che li rende individui, ma esso è un principio precedente alla loro individualità. Hanno dunque un sentimento e questo incorporeo, e ciascuno ha un sentimento proprio separato dal sentimento degli altri, e questo sentimento si riflette nell'idea, e quindi hanno la percezione

Digitized by Google

immanente del proprio sentimento, onde procede anche la percezione di se stessi. Indagare poi di che guisa un tal sentimento sia fatto e se venga suscitato da un termine straniero, questo è quello su cui ragioneremo a suo luogo applicandovi il ragionamento dialettico trascendentale.

Art. III.

Ricapitolazione. Di quattro generi di forme reali individuanti. Della moltiplicazione degli enti.

Riassumendo ora alcune delle cose dette:

1.° La *realità* pura senza determinazione è un concetto astratto che non dice nè ente, nè sostanza, nè accidente, nè principio, nè termine, nè qualità, nè quantità, ma dice solamente un modo dell'essere.

Se da questo concetto astrattissimo di realità si discende ad uno meno astratto, ma però anch'esso astratto, e si considera quella realità che è termine esteso del sentimento, ella prende il nome di *materia*. La materia, presa così senza altre determinazioni, è illimitata o per dir meglio indefinita, e però priva ancora di quantità.

2.° Niente di reale può esistere indeterminato.

Si prova perchè ripugna. Infatti l'esistere indeterminato vuol dire essere ad un tempo e non essere. Perocchè l'ente racchiude nel suo concetto certe condizioni o qualità, senza le quali non è ente, e queste sono le sue determinazioni; onde senza queste esisterebbe senza se stesso, senza ciò che ha in sè di essenziale.

Talora la mente concepisce un dato ente indeterminato, come quando pensa la specie astratta: or questo pensiero altro non è che il pensiero di un ente il quale può essere identico in più maniere. Se si escludono tutte queste maniere in cui può essere, egli non può più essere. Se di quelle diverse maniere in cui può essere se ne pensa una, egli è già determinato.

Dunque il solo ente determinato può realmente esistere, e ripugna all'opposto che esista indeterminato.

3.° La realità è di due generi, cioè *principio* e *termine*.

Digitized by Google

Alla realità termine appartiene la materia, come dicemmo, alla realità principio lo spirito, cioè il principio sensitivo, il principio intellettivo, e il razionale.

4.° Quindi quattro generi di forme:

A. La forma che determina e individua la materia (cap. XXIX) (primo genere di forme).

Questa forma produce la *quantità dimensiva*, la *figura*, il *numero* degli individui materiali, le parti.

B. La materia formata determina ed individua il principio sensitivo (secondo genere di forme).

La materia formata abbiam detto potersi trovare in tre stati: di pura continuità, di continuità con movimenti intestini, e di continuità con movimenti intestini armonici. Questi tre stati della materia formata danno occasione a tre varietà della medesima specie, cioè della specie degli individui sensitivi.

C. Ciò che determina e individua il principio intellettivo è l'ente oggetto (terzo genere di forme oggettive pure).

D. Ciò che determina il principio razionale è l'ente oggetto–soggetto (quarto genere di forme oggettive con determinazioni venienti dal soggetto).

5.° Finalmente noi possiamo anche raccogliere da tutto quello che detto è

A. Che la moltiplicazione degli individui reali corporei animali e umani nasce dalla *divisione* della materia, la qual divisione è conseguente alla *forma* propria di questa;

B. Che la moltiplicazione delle *specie* nasce dalla varia natura del termine. Cioè, tostochè un termine ontologicamente considerato è così limitato, che l'uno esclude da sè l'altro, onde fra l'uno e l'altro non v' ha graduazione, ma intera separazione, per modo che ci vuole un'altra idea a pensarlo: questo termine suscita nel principio un *sentimento pure così esclusivo*, che è non per gradi ma in tutto da un altro sentimento diverso, nel che consiste, come vedemmo, la limitazione ontologica. Perchè poi un termine si renda così esclusivo, come l'ente sia suscettivo di tale determinazione, quante possano

Digitized by Google

essere tali limitazioni ontologiche, tutto questo, come abbiam detto, giace occulto nell'abisso dell'essere stesso (V. pag. 113): quei sentimenti specifici hanno radice in altrettanti atti esclusivi dell'essere;

C. Finalmente la moltiplicazione dei *generi* è dovuta al pensiero astratto, il quale nondimeno si fonda sull'ordine intrinseco dell'ente quando in questo distingue più cose: in quanto poi le separa e le considera a parte, egli opera secondo le sue proprie leggi soggettive.

I generi poi, che si fanno prendendo qualche fondamento puramente *mentale*, dovrebbonsi, anzichè *generi*, chiamare *classi*.

CAPO LIV.

SE L'ENTE REALE ABBIA NESSUN SENTIMENTO DI QUEI PRINCIPII CHE SONO IN LUI FISICAMENTE PRECEDENTI ALLA SUA INDIVIDUAZIONE.

Le quali cose tutte parendoci che debbano riuscire difficili a ben cogliersi, ed essendo molte a mantenersi distinte nel pensiero, non dispiaccia al lettore se noi ci intratteniamo ad aggiungervi quella chiarezza e quella distinzione maggiore che per noi si possa, lumeggiando specialmente quelle parti che più agevolmente sfuggir possano all'attenzione, anteponendo anche il ripetersi al pericolo di non essere intesi o di esser frantesi.

Al quale intento nostro primieramente ci proponiamo la questione, se l'ente reale abbia alcun sentimento dei principii che sono in lui fisicamente precedenti; la qual questione crediamo di poter sciorre così.

Primieramente dee rimaner fermo, che il principio si sente unicamente nel termine: la quale dignità ontologica s'intende così, che il sentimento del termine e del principio è un unico sentimento indivisibile, onde un principio che niun termine avesse nè avrebbe sentimento nè sussisterebbe, ma sarebbe soltanto un'entità mentale ed astratta.

Di poi è ancora da aversi presente, che ogni principio fisicamente precedente non è ancora l'ente, il quale esiste soltanto

Digitized by Google

per la sua ultima determinazione, e perciò pel suo ultimo termine e per l'immediato principio di lui. Onde, quand'anco il principio precedente sia sentito, non è però questo sentimento quello che constituisce l'ente il quale si forma in appresso.

In terzo luogo è da rammentare, che i principii precedenti s'identificano col principio proprio dell'ente; perocchè è sempre il primo principio quello che, venendogli dati nuovi termini, mette fuori nuovi atti primi nella loro specie, e però è lo stesso primo principio che diviene successivamente tutti gli altri principii, e finalmente l'ultimo che costituisce l'ente; e questa successione è la via per la quale l'ente perviene alla sua realizzazione.

Quindi accade, che anche i diversi termini legati l'un coll'altro, e l'uno all'altro fisicamente subordinati, giungono a costituire un termine solo organato di più termini, il quale è il termine proprio dell'ente.

Le quali cose premesse, egli è manifesto, che tutti i principii debbono avere il loro sentimento in questo termine complesso ed organato a cui si riferiscono, un sentimento però, che ha la stessa unità e lo stesso organismo del termine dove risiede.

Di qui procede, che il principio proprio di un ente abbia in sè qualche sentimento proprio della sua comunità con altri enti; giacchè noi vedemmo che i principii precedenti sono comuni a più enti, e come tali sono indeterminati, e però non costituiscono ancora nissuno degli enti particolari ossia degli individui a cui sono comuni. Dove si discopre l'origine dell'Io comune di Fichte. L'errore di questo filosofo consiste nell'aver supposto che vi abbia un Io comune, invece di dire che nell'Io vi ha un principio, o più principii che non sono ancora l'Io, ma che sono identificati coll'Io, il quale è la loro individuazione ed ultimazione, e che non già l'Io, ma quei principii precedenti all'Io, e con esso lui identificati, sono più o meno comuni.

Ora nella specie umana vi hanno alcuni sentimenti delicatissimi, profondi, difficilissimi ad osservare, i quali si riferiscono a questa dottrina e per essa sola si spiegano. Eccone uno dei

Digitized by Google

più singolari, che non si può raggiungere colla riflessione se non da chi è molto abituato a meditare sopra se stesso.

(1) Si ponga l'uomo a pensare a se stesso: e pensi che tutti gli altri uomini contemporaneamente esistono, come lui, con un sentimento loro proprio individuale, simile al suo, limitato come il suo. In questo stesso tempo, ciascuno sente e pensa in quel luogo dove egli è: l'uno, in questo stesso istante, soffre le più acerbe ambascie, è in punto di morte: un altro nasce: un altro gode, sta nell'estremo del piacere col suo proprio sentimento. In questo pensiero dimandi a se stesso: Perchè non è qui nel mio luogo e nella mia condizione un altro? O perchè non son io il sentimento di un altro? Non v'è ragion sufficiente a spiegare perchè ora sia piuttosto qui io, che un altro; o perchè un altro colle sue condizioni proprie non sia qui, in vece mia, sentendo e pensando quello che sento io. E perchè io sono escluso da tutti i sentimenti che in questo stesso momento costituiscono altri io? Come esisto io in un modo così relativo al sentimento che mi chiude nel luogo che occupo? Non trovo il perchè io sia così legato a questo fenomeno sentimentale che mi costituisce individuo. Non vi ha dunque nissun principio, il quale possa sentire tutti ad un tempo questi innumerabili Io contemporanei, de' quali ciascuno esclude tutti gli altri? Per qual ragione nasce ora in me questo stesso pensiero, con cui penso tutti gli Io contemporanei costituiti in istati sensibili interamente diversi, l'uno dei quali esclude l'altro, e pel quale sento la più gran maraviglia di questa esclusione e del non vedere il perchè io sia questo Io, così pensante e così senziente, anzichè un altro Io? Perchè ho la coscienza di me solo? O perchè nasce qui questa coscienza, anzichè altrove? Una simile coscienza esiste pure in tanti altri luoghi, cioè in tutti quei luoghi dove al presente vi è un uomo; perchè dunque tale coscienza è re-

---

(1) L'esposizione e l'analisi del fatto qui appresso descritto si può vedere anche nel 2° volume della *Teosofia*, n. 877. Come e dove ne avrebbe usato l'Autore, se egli stesso avesse potuto ordinare e compiere tutta l'opera?.

Digitized by Google

lativa a questo me, piuttosto che a un altro me? Un altro me può fare in questa stessa ora la stessa dimanda circa la sua propria coscienza e il suo proprio sentimento; perocchè una coscienza e un sentimento può essere egualmente in un luogo come in un altro; eppure ora ella è qui rispetto a me, e non altrove; come ella è altrove rispetto ad un altro me, e non è qui nel momento presente; o piuttosto ella è qui ed anche altrove, in innumerevoli luoghi e circostanze, ma per me è solo qui? Perchè dunque il sentimento e la coscienza di un altro uomo coesistente a me non è sentimento e coscienza mia? Colui che con quietissima attenzione non medita sopra se stesso, non intenderà certamente la forza di queste dimande, e la difficoltà che racchiudono; ma chi giunge a fare quella riflessione che noi vogliamo indicare, e che tutte le parole esprimono imperfettamente, si maraviglierà forte di se stesso, di quello stato del tutto accidentale, in cui si trova il suo sentimento proprio e il suo pensiero, pel quale è individuato e si rimane tagliato fuori ed escluso dagli altri individui, e non può dire a se stesso perchè il suo principio senziente e pensante abbia in questo momento una individuazione piuttosto che un'altra, sia attuale in lui il proprio sentimento, e non siano per lui altri sentimenti, i quali egli pur sa che sono attuali rispetto ad altri principii senzienti e pensanti.

Ora, la maraviglia che fa nascere questo singolare fenomeno psicologico, onde ciascun uomo si sente qui e adesso, senza sapere il perchè qui e adesso non sia un altro, dipende, secondo noi, dall'essere in ciascun uomo un primo principio comune, il quale, benchè non sia ancora l'uomo individuo, diventa poi ciascun uomo col ricevere altrettante individuazioni quanti sono gli uomini, e così diventa altrettante anime separate l'una dall'altra. Ma perchè in ciascun'anima vi è questo principio comune, perciò da questo principio comune, e indifferente piuttosto ad una individuazione che ad un'altra, procede quella maraviglia che nasce all'uomo quando egli dimanda a se stesso la ragione, perchè egli sia piuttosto un uomo che un altro, giacchè egli sente

Digitized by Google

in sè un principio, a cui sarebbe indifferente l'essere piuttosto questo che quell'uomo.

Questo sentimento di maraviglia, che prende colui che s'innalza contemplando, nasce in primo luogo dal principio comune dello spazio, e in quanto nasce da un tal principio l'uomo non sa rendersi ragione del perchè egli sia piuttosto collocato in un luogo che in un altro dell'universo, e il non potere trovare un tal perchè lo sorprende.

Il principio del continuo non gli cagiona la stessa maraviglia, perchè è già determinato ad un luogo. Ma essendo un tal principio indifferente ad un eccitamento o ad un altro, ad una armonia o ad un'altra gli cagiona anch'esso una speciale sorpresa al vedere la composizione del suo proprio corpo così maravigliosamente organato e costituito, le cui funzioni si vanno facendo bene spesso a sua insaputa e senza l'intervento della sua libera volontà. E somigliante stupore gli reca il principio dell'eccitamento, come quello che non contiene alcuna ragione dell'armonia colla quale è ordinato.

Il principio dell'armonia, essendo quello che lo individua come animale, non può produrre in lui alcuno di quei sentimenti di maraviglia di cui favelliamo.

Il principale dei quali sentimenti viene suscitato senza dubbio dal principio intuente l'idea. Perocchè questo principio non è solo indifferente rispetto ai diversi luoghi dello spazio, ma ben anco indifferente a tutti affatto quei termini reali che possono render l'uomo piuttosto questo, che quell'essere intellettivo. L'uomo, in quanto intuisce l'idea, ha nell'idea la propria sede e la propria reale esistenza, senza confondersi con essa; e in quanto trovasi in questa sede, egli si paragona colle cose reali e particolari come coll'universo da sè, e se stesso, in quanto è un individuo reale, considera oggettivamente, e si maraviglia più che mai di esser quell'individuo angusto e limitato che egli è, e di essere piuttosto un individuo che un altro, giacchè come intuente l'idea si sente indifferente tanto a questo che a quello individuo, più ampio di ogni individualità,

Digitized by Google

misuratore e giudice di questa; e gli riesce del tutto misterioso ed inesplicabile, perchè egli sia questa piuttosto che quella, anzi pure perchè egli sia l'individuo. Il principio intuente l'idea in quanto è precisamente tale (e come tale non è ancor l'uomo) partecipa adunque dell'universalità e dell'immutabilità dell'idea, e però egli si maraviglia di essere cominciato in un tempo, limitazione anche questa, che non gli viene dall'idea, ma dalla sua realità individuata, di cui l'idea non gli somministra alcuna ragione; onde per trovarla non gli basta l'atto dell'intuizione, ma deve rivolgere il pensiero alla propria realità ed individualità.

Ond'anche è manifesto, che dall'intuizione procede il sentimento della dignità umana, nobilissimo di tutti i sentimenti, pel quale l'uomo collocato nell'oggetto eterno e universale trovasi superiore a tutte le cose periture e circonscritte. Dal quale procede l'incredibile ripugnanza che ha l'uomo di considerarsi come animale; sicchè quegli stessi che animalescamente vivono rifuggono grandemente e abitualmente dal considerarsi quali animali, e senza che s'accorgano prevale in essi il pensiero della propria intellettualità, e si danno sollecitudine di vestire gli atti animaleschi con ordine, sentimenti e pensieri razionali, quasi coprendone a se medesimi la materiale viltà; e questa è l'origine altresì del sentimento del pudore e della vergogna.

I principii comuni adunque, che sono nell'uomo fisicamente precedenti all'individuo, sottoposti al pensiero riflesso che li considera in relazione all'individualità che ricevono, sono le fonti di quei sentimenti delicati, e difficili ad osservarsi, che si manifestano nell'uomo e che sorgono in lui quando egli cerca la ragione della sua individuazione, e in essi non la ritrova.

Il principio dello spazio intuente l'essere, considerato in relazione col sentimento dell'armonia che contiene in sè quello dell'eccitamento e del continuo, e che individua l'uomo, è altresì la cagione, come abbiamo più sopra osservato, d'una unità reale del genere umano, cioè di una unità di sentimento che non toglie punto la separazione e l'incommunicabilità degl' individui. Perocchè il genere umano non è solamente unico

Digitized by Google

per l'unica idea dell'uomo che si realizza in tanti individui; ma ben anco per un principio identico che rimane negl'individui realizzati, e che però non gli costituisce come individui: il qual principio individuandosi si trasfonde in ciascuno di essi, il che è la moltiplicazione sua propria; perocchè in quanto sta nei moltiplici individui è anch'egli moltiplice. E questo rivela quello che Bacone reputava un segreto, perchè gli uomini congregati insieme si sentano più gagliardi e animosi sentendo come tutti gli altri in se stessi, quasi di tutti si facesse un uom solo (1).

Ancora così si spiega più pienamente il sentimento della simpatia, pel quale pare ad un uomo di essere e di vivere nell'altro. Si suole attribuire un tal sentimento all'opera dell'immaginazione, ma questa facoltà, aiutata dalla ragione, potrebbe bensì rappresentare ad un uomo l'immagine di un altro, ma non mai produrre quella specie di immedesimazione simpatica

(1) Così si esprime Bacone. *Est tamquam secretum quoddam naturae, hominum animos, cum congregati sint, magis quam cum soli sint, affectibus et impressionibus parere.* L'essere gli uomini presenti gli uni agli altri, o l'avere dei vincoli più attualmente sensibili, come son quelli della famiglia, della tribù, della nazione, è cagione per la quale essi *riflettano* più alla loro unità naturale. Il Valdastri nelle sue dissertazioni sugli *Spettacoli* nega a Bacone, che vi abbia alcun arcano in quel sentimento d'unità che mostrano sentir gli uomini specialmente quando sono molti adunati, e l'attribuisce al bisogno che l'uno sente aver dell'altro. Ma questa non è che una delle ragioni parziali e secondarie: vi ha certo anche il sentimento del bisogno, dei piaceri e degli utili della convivenza; ma il fatto che trattasi di spiegare non risguarda qualunque bisogno o qualunque utile, p. e. quello che si può ricavar dalle bestie, dalle cose inanimate, o dagli angeli, ma trattasi di un sentimento d'unità e di completamento, pel quale ognuno sente che gli altri uomini sono individui della stessa *specie*, ognuno oltre sentire ciò che spetta al proprio individuo sente la propria specie, e più vivamente la sente allorquando ha presenti un gran numero di individui della sua stessa specie, che gliene richiamano la grandezza e l'inesauribilità. Or la *specie*, diciam noi, non è fondata nella sola idea, perocchè nella medesimezza dell'idea si fonda anche il genere; ma piuttosto l'idea stessa è specificata dal principio reale, che identico si trova negli individui.

Digitized by Google

di cui parliamo, che ha caratteri tutti suoi propri, e che esige che un uom possa supporre quasi di esser l'altro, e mediante questa supposizione possa parergli di sentire l'altro in se stesso, e operare verso l'altro come verso se stesso. La facoltà di far ciò dipende da un principio che l'uomo sente in se stesso, superiore e precedente alla sua propria individualità, il qual principio possa essere individuato non solo nell'individuo proprio, ma ben anco nell'individuo altrui, appunto perchè indifferente di sua natura a ricevere l'una o l'altra individuazione. Sia dunque che l'immaginazione (presa questa facoltà in un senso assai lato) produca un tal fenomeno; ma qual è la ragione per la quale ella può produrlo? Noi diciamo che questa ragione sta in un principio che è identico realmente in tutti gli umani individui, e che è a tutti indifferente.

Egli è indubitato che il sentimento dell'unità della specie umana si manifestava più vigoroso negli esordi del genere umano, che al presente (1). La solidarietà degli antichi popoli è ammirabile: nella stessa Bibbia ella serve talora di base alla distri-

---

(1) « Nell'infanzia delle società i sentimenti di famiglia, per cui i dolori e « i piaceri d'un membro a tutti gli altri divengono comuni, sogliono essere « fortissimi. Presso gli antichi Germani era dovere l'addossarsi tanto le ini- « micizie quanto le amicizie del padre o del congiunto. *Suscipere tam ini-* « *micitias seu patris seu propinqui, quam amicitias necesse est* (Tacito, « De mor. Germ. C. 21). La legge supponeva che all'offesa d'un membro « della famiglia tutti gli altri si risentissero, giacchè voleva che tutti al « soddisfacimento partecipassero: *recipit satisfactionem universae domus* « (Ibid.). Troviamo stabiliti gli stessi usi presso i Franchi, i Longobardi, i « Visigoti ecc., popoli che non avevano oltrepassato il primo grado della « civilizzazione. Non deve quindi recar meraviglia se pria del XII secolo « più leggi esclusero dall'eredità chi non concorreva a vendicare la morte « dell'ucciso. *Le duc d. Sandragésile*, dice Saint-Foix, *ayant été tué par* « *quelqu'un de ses ennémis, les grands du royaume citèrent ses enfants qui* « *negligeoient de venger sa mort, et les privèrent de sa succession* » (Essais hist. t. 2, p. 88) M. Gioia. — V. *Filosofia del Diritto*, D. I. 1890, 1891; e D. S. 1358-1368.

Digitized by Google

buzione dei premi e delle pene. L'unione della famiglia era più stretta: il padre sentiva più intensamente di vivere nei figliuoli: una numerosa progenie era un bene più ambito. Qual ragione si può arrecare di ciò? Noi crediamo che più ragioni vi concorressero, ma la principale, sebbene intima e segreta, fosse la seguente. Quanto più la società si sviluppa, tanto più gli individui svolgono la loro attività emettendo un gran numero di atti secondi. Gli atti secondi moltiplicati, particolarizzati e resi importanti dai beni che producono, sono quelli in cui più si ferma la riflessione e l'attenzione degli uomini; e dove più si ferma la riflessione e l'attenzione, ivi altresì nascono quei sentimenti che prevalgono negli uomini. Ora quanto è più lunga la serie degli atti secondi, tanto più questi si allontanano dagli atti primi, e i sentimenti che accompagnano tali atti secondi, rapendo a sè l'attenzione dell'uomo, la stolgono dai sentimenti che accompagnano gli atti primi. Ma i principii precedenti all'individualità dell'uomo sono primissimi di tutti, perchè anteriori a quell'atto primo per cui l'uomo è un uomo individuo. Dunque nelle società più sviluppate l'uomo deve esser meno trattenuto da quei sentimenti che derivano dai principii fisicamente a lui precedenti, ai quali appartengono appunto quelli dell'unità della specie, della nazione, della famiglia ecc. Perciò debbono venire meno osservati e meno coltivati, e servir meno all'azione dell'uomo in una società già provetta, che in una società ancor nell'infanzia.

CAPO LV.

DOPPIA MANIERA DI ESSERE DELLE COSE, IN SÈ STESSE E IN NOI.

Venendo ora a trattar di quel doppio modo dell'essere, pel quale un ente esiste in sè ed anco esiste in un altro ente, noi stimiamo dovere prima di tutto restringere la questione ontologica, così ampia in sè stessa, riducendoci qui a favellare soltanto di quelle due maniere di essere, onde un ente si concepisce in se stesso, e si concepisce in noi; perocchè nella

Digitized by Google

relazione soltanto, che gli enti hanno con noi e colle cose che sono in noi, possiamo rinvenire quei dati positivi cadenti sotto la nostra osservazione, da' quali muova poi il pensiero trascendentale all'invenzione di una teoria ontologica.

Ma prima dobbiamo definire che cosa intendiamo per esistere in noi.

Art. I.

Si dichiara che cosa voglia dire, esistere in noi, e quindi più in generale che cosa voglia dire: un ente esiste in un altro.

La parola *Noi* esprime il principio sensitivo ed intellettivo. « Essere in noi » dunque significa, essere nel nostro principio sensitivo ed intellettivo. Laonde tutto ciò che fosse del tutto alieno dal nostro sentimento o dalla nostra intelligenza, in una parola dal nostro *principio razionale*, non sarebbe veramente in noi, qualunque altra attinenza potesse avere coi principj ontologicamente anteriori a noi, dai quali noi pur dipendiamo.

Di qui si può raccogliere una dichiarazione dell'espressione più universale: « Un ente esistere in un altro ». Perocchè si scorge, che l'esistenza di un ente in un altro (trattandosi di enti sensitivi od intellettivi) è relativa all'ente che comprende un altro, o che è da un altro compreso.

Così l'ente che precede a un altro ontologicamente, e che lo pone in essere, ha nel suo seno l'ente posteriore da lui posto in essere, in quanto lo conosce mediante il sentimento dell'azione da lui posta a farlo esistere; e quindi l'ente ontologicamente posteriore è nell'anteriore, rispetto a questo. Ma rispetto a se stesso, egli non è nell'anteriore, perchè nè sente nè sa di esservi; quindi la sua inesistenza nell'ente anteriore non esiste per lui; egli è solo in se stesso.

In una parola l'essenza dell'ente reale soggettivo, di cui parliamo, è sentimento. Acciocchè dunque un altro ente sia in lui, deve essere nel suo sentimento: se non ha l'altro ente nel suo proprio sentimento, non ha l'altro ente in se. Ma nel sentimento di quest'altro ente potrebbe esser egli stesso, e allora egli sarebbe

Digitized by Google

in quest'altro ente rispetto a questo, ma non rispetto a sè che non sente di essere in questo.

Questa *relatività dell'inesistenza* consegue alla limitazione ontologica, per la quale un sentimento sostanziale esclude l'altro, benchè un sentimento sostanziale possa essere più ampio di un altro. Anzi per parlare più accuratamente debbo dire, che ciò che consegue alla limitazione ontologica dell'ente si è unicamente che l'*inesistenza* sia unilaterale, cioè che l'inesistenza, per esempio, dell'ente A nell'ente B sia vera e reale per uno de' due enti e non per l'altro, appunto perchè uno di essi la sente, e l'altro non la sente, e perciò qui ella non è, giacchè qui il sentire è lo stesso essere.

Ma l'inesistenza bilaterale di A in B, cioè vera per entrambi gli enti, perchè A sente di essere contenuto e B di contenere, questa non consegue necessariamente alla limitazione ontologica e alla relatività degli enti finiti, ma è intrinseca ai modi primitivi dell'ente assoluto in quel modo che a suo luogo dichiareremo.

Art. II.

L'ente per essenza è in noi, quale è in se stesso.

Questa proposizione è provata pur coll'osservare quale sia l'ente da noi intuito.

L'ente da noi intuito è puro essere, è quell'idea per la quale noi siamo atti a dire che una cosa è, per la quale siamo atti a giudicare, giacchè ogni giudizio si riduce ad affermare l'essere di chicchessia.

Quest'essere della mente è indeterminato, il che si prova anche considerando la facoltà di giudicare, e la natura de' giudizj. Tutti i giudizj che possiam far senza numero sono operazioni della mente che determinano l'ente: suppongono dunque che innanzi a sè l'essere sia intuito dalla mente in un modo del tutto indeterminato, giacchè altramente i giudizj sarebbero superflui ed impossibili.

Se l'essere intuito è pienamente indeterminato, dunque egli è *puro essere*, senza i suoi termini: l'essere dunque ci è dato

Digitized by Google

nella sua pura essenza, inizialmente, giacchè l'essenza è l'inizio degli enti, e molto più senza giunta di alcun fenomeno, che spetta al sentimento, giacchè ogni sentimento distinguesi dall'essere nel suo concetto puro ed essenziale.

Quindi l'essere puro da ogni sua determinazione, intuito di continuo dall'intelligenza, non ha veruna *azione* in noi, ma la sola *presenza*; il che ha bisogno di spiegazione pe' diversi significati della parola *azione;* onde ben ci rammentiamo d'aver noi stessi detto in qualche altro luogo, che l'azione dell'essere ideale nell'anima è infinita, qui poi diciamo che è nulla. Distinguasi adunque il doppio significato della parola azione, e l'apparente contraddizione cesserà incontanente.

Ogni qual volta si scorge un effetto, suol dirsi che vi ha una *azione* che l' ha prodotto. Qui prendesi azione per *causa.* E soltanto così la proposizione viene pienamente vera: soltanto così rimane vero, che l'essere per essenza ha in noi una cotal azione infinita, perocchè quest'azione è egli stesso, che è infinito. Ma il comune degli uomini non osserva, che l'azione che si riferisce all'effetto, talora è la stessa causa, lo stesso ente che ha la relazione di causa; tal altra volta l'azione è distinta dall'ente causante, è un atto secondo di lui, non lo stesso suo atto primo. Anzi sfugge interamente all'osservazione comune e volgare il fatto di un ente, che opera col suo stesso atto primo, e che perciò non ha un' azione diversa da se stesso; e tutto ciò che si osserva si è quell'azione, che si distingue dall'ente causante, la quale ha natura di atto secondo ed accidentale.

Eppure vi hanno degli effetti che debbon la loro esistenza, non già ad un'azione distinta dall'ente causante, ma ad un'azione che è l'atto primo dell'ente causante, e perciò è lo stesso ente causante. Tale è la creazione, come vedremo, tali sono tutte le azioni che si attribuiscono immediatamente a Dio, le quali non sono diverse da Dio stesso. Ma per recare altresì qualche esempio di ciò, tolto dalla natura finita, e dalle esistenze relative, noi addurremo l'esistenza dello spazio, e di tutte le sostanze termine; le quali coll'atto stesso che è primo

Digitized by Google

rispetto a noi, e perciò sostanza a noi relativa, al qual atto s'impone un nome sostantivo, esse si dimostrano altresì attive in noi, suscitatrici dell'attività del principio. Così lo spazio immisurato ed immodificabile, esiste in noi col suo stesso atto primo, con quell'atto con cui è, e si denomina spazio. Del pari il corpo nostro, in quanto è termine immediato del nostro principio senziente, esiste in noi con quel suo atto primo, a cui s'impone il nome sostantivo *corpo*, e con esso agisce, o piuttosto è in atto in noi; ma quest'azione, per distinguerla dall'altra, si denomina meglio chiamandola semplicemente *presenza* (1).

Se noi vogliamo fissare un canone universale, col quale si conosca quali enti agiscano in altri col loro atto primo, colla loro presenza, potremo esprimerlo in questo modo: quegli enti i quali hanno dalla loro stessa essenza di essere o di poter essere in altri, questi agiscono col loro atto primo: e però non hanno azione nel senso volgare della parola, ma hanno soltanto presenza.

Il qual canone applicato all'essere per essenza, cioè all'essere ideale, ci fa conoscere incontanente, che quest'essere sta nell'intelligenza nostra senza alcuna azione seconda ed accidentale; perocchè egli ha per sua propria essenza l'essere nelle menti, e se tale non fosse, se non esistesse in nessuna mente, già egli per ciò solo non sarebbe più.

Il che si prova ancora dalla condizione comune a tutti gli enti termini de' quali è proprio, come avvertimmo, di essere ne' loro principj, fuori dei quali non si possono concepire in atto, e però la loro verace esistenza è solamente ne' principj, e questa loro esistenza è anche la loro azione. Ora l'*essere* per essenza è appunto il termine oggettivo delle intelligenze, come vedemmo. Dunque il suo atto nelle menti è lui stesso.

---

(1) Infatti la parola *azione* significa il *facere* o il *fieri*, e non il *factum esse*, l'atto compito.

Digitized by Google

Dove si osservi però, che nella prima mente egli è necessariamente, e nelle altre menti ha dalla sua stessa essenza di *poter essere.*

L'essere dunque è in noi quale è in se stesso.

Art. III.

L'essere è in noi puro da ogni elemento fenomenico.

Di più. Se noi consideriamo attentamente che cosa racchiuda il pensiero del puro essere, se meditiamo il significato della parola È, senz'aggiungervi nulla; noi ci convinciamo indubitatamente, che nell'*essere* pensato in tal modo non entra alcuna relazione con noi, nè con alcun altro ente particolare, nè con alcuno individuo (il quale è formato da termini che determinano compiutamente l'essere). Perciò noi non mescoliamo coll'*essere* puro, oggetto dell'intuizione, niun nostro sentimento, niente di soggettivo, nè manco di relativo; ma pensiamo l'atto primissimo di ogni cosa, prescindendo affatto dalla cosa di cui egli è atto. Quindi nell'essere non cade niun *elemento fenomenale.*

Per elemento fenomenale noi intendiamo un sentimento, o le modificazioni del sentimento, qualche cosa di soggettivo, e qualche relazione al principio del soggetto reale, come sarebbe un termine sensibile puramente estrasoggettivo.

Quindi l'*essere puro* è unicamente *oggetto,* quale ci è dato nella intuizione, che è il primo atto del pensiero.

Egli è bensì vero, che l'*essere puro* è per la sua propria essenza in una mente e però in soggetto intellettivo, ma questa relazione essenziale ch'egli ha colla mente noi la conosciamo con una *riflessione* posteriore, e però l'essere quale è nell'intuizione primitiva non ha neppure questa relazione nella mente, perocchè la mente intuente nè vede se stessa, nè vede la relazione dell'essere con se stessa: dunque il suo *oggetto* è puro anche da questa relazione, ed è in questa purità che dobbiamo considerare l'*essere,* se vogliamo conoscere qual sia quell'*essere* di cui parliamo: perocchè noi parliamo unicamente e semplicemente di quell'essere che cade nel primo

Digitized by Google

intuito nella mente, e non di quello che si rivela di poi mediante altri atti successivi della mente stessa. L'*essere* adunque, qual è posto nella intuizione, è scevro da ogni relazione colla mente stessa e da ogni sentimento. Onde la mente che l'intuisce non apprendendo in lui relazione alcuna, l'apprende in un *modo assoluto*.

Art. IV.

Della distinzione fra il pensare un ente in modo assoluto, e il pensare l'ente assoluto.

Altro è dunque il pensare l'ente assolutamente ossia in modo assoluto, altro è il pensar l'ente assoluto (1).

Pensare l'ente in modo assoluto vuol dire pensar l'essere, prescindendo da ogni sua determinazione, pronunciare collo spirito nostro il monosillabo È, senz'altra aggiunta: questo modo di pensare appartiene al solo oggetto dell'intuizione, sia che quest'oggetto puro s' intuisca (ESSERE), ovvero anche si affermi e si pronunci (È).

All'incontro pensare l'ente assoluto è pensare l'ente infinito determinato in se stesso coi suoi termini infiniti e categorici (DIO).

Quindi l'oggetto dell'intuizione non è l'ente assoluto, ma è il *modo assoluto* dell'essere, opposto al *modo relativo*.

E perchè l'oggetto dell'intuizione ha per essenza di abitare in un pensiero, perciò dire che « l'*essere puro* costituisce il *modo assoluto dell'essere* » ovvero dire che « un tale oggetto non si può pensare che in un modo assoluto » è il medesimo: soltanto che questa seconda maniera di parlare appartiene alla riflessione, laddove la prima esprime il puro oggetto dell'intuizione.

Ora, perocchè l'intuizione è il primo di tutti i pensieri, ogni altro pensiero la suppone e la contiene; e medesimamente poichè l'essere puro oggetto dell'intuizione è il primo oggetto, e più veramente l'oggetto per essenza, perciò ogni altro oggetto suppone quel primo, e sopra quel primo si edifica, non essendo che quel primo con aggiunte. Il che dimostra che in niun pensiero manca giammai intieramente il modo assoluto dell'essere

(1) V. *Principj della Scienza Morale*, c. III, art. VII.

Digitized by Google

e del pensare. Che anzi questo *modo assoluto* è quello che caratterizza il pensare, e costituisce la differenza essenziale del *pensare* dal *sentire*.

Art. V.

Che cosa voglia dire pensare una cosa in sè, o per sè.

Quindi s'intende che cosa voglia dire « pensare una cosa in sè, o per sè ». Vuol dire pensarla in quella guisa appunto nella quale si pensa l'oggetto dell'intuizione, pensarla come oggetto.

Queste maniere di dire esprimono il *modo del pensare*, e medesimamente il *modo di essere*. Perocchè avendo l'*essere puro* per essenza sua propria sede nella mente, cioè nel pensare, questo modo di esistere nella mente è comune a tutti affatto gli enti, perchè tutti gli enti sono costituiti dall'*essere puro* con altre aggiunte che lo determinano (1). Dunque tutti gli enti, tutte le entità hanno per conseguente quel modo categorico di essere, che s'esprime colla parola *oggettivo*, ed è quel modo pel quale esistono essenzialmente in una mente intuente, e conseguentemente *possono* esistere in tutte le menti intuenti. Onde l'essere intuibili dalle menti, è un loro modo essenziale di essere. E perocchè la mente che gli intuisce non aggiunge loro nulla coll'intuizione, ma considera la loro sola entità, il loro solo essere; perciò in quanto essi sono puramente oggetti della mente intuente (senza la riflessione che soppravviene e che non distrugge l'intuizione), si esprime questo loro modo dicendo che sono in sè, o che sono considerati in sè, ovvero per sè: il che risponde a un dire: « considerati come oggetti », ovvero « considerati solo coll'intuizione » che non si ripiega sul soggetto intuente, ma che finisce nell'oggetto.

---

(1) Da questa verità venne la proposizione troppo generale e però erronea di Parmenide, e della scuola tedesca, che « l'essere e il pensare sia il medesimo ».

Digitized by Google

Non è già che in quest'*oggetto* non possano trovarsi delle relazioni scoperte colla riflessione, e de' fenomeni somministrati dal sentimento; ma altro è il lavoro che fa la riflessione sulle relazioni o sul sentimento; altro è quell'oggetto che rimane dopo finita la riflessione e che è prodotto da lei. Anche a questo oggetto una volta prodotto dalla riflessione si può applicare il modo di pensare intuitivo, e così considerarlo in un modo assoluto, come oggetto, senza più, il che si dice *oggettivare*. Allora si considera ancora la cosa in sè, e per sè; la si considera in quel modo categorico di essere, che hanno o aver possono tutte le cose; perocchè tutte le cose sono virtualmente comprese nell'*essere*, e in quanto sono comprese nell'essere, in tanto hanno per essenza d'esistere nelle menti che le intuiscono.

Si può dunque pensare in un *modo assoluto* anche l'*ente relativo*, perocchè la *relazione* appartiene all'ente, e l'assoluto appartiene al modo. Tutti gli *enti* relativi hanno un modo assoluto di essere, e quest'è il loro modo categorico ideale ossia oggettivo. Vero è che questo modo assoluto non è quello che li costituisce enti a se stessi, perchè l'essere enti a sè stessi è un modo relativo; ma il loro modo relativo è però congiunto al loro modo assoluto che precede ontologicamente e categoricamente la loro propria relativa esistenza (1). Quindi da questo modo assoluto in cui sono tutti gli enti relativi noi ci siamo sollevati ad un ordine di cose anteriore ad essi, abbiamo dimostrato che l'esistenza relativa suppone l'assoluta, il che è in altre parole la dimostrazione dialettica che abbiam data dell'esistenza di Dio, che essendo ente assoluto, ha in proprio il modo assoluto di essere, dagli altri enti partecipato per via delle loro intelligenze.

---

(1) La congiunzione ontologica è vera e reale rispetto all'ente anteriore: il posteriore poi non ne ha il sentimento, e però rispetto a questa tale congiunzione non esiste; in questo senso egli è isolato, ossia ontologicamente limitato.

Digitized by Google

Art. VI.

Due maniere di fenomeni, gli uni sostanziali,
gli altri conseguenti ai sostanziali, o accidentali;
distinzione di ciò che è fenomenico, e di ciò che è illusorio ed ingannevole.

Tutto quello che non è ente puro, oggetto per la sua stessa essenza, si può dire fenomenico appunto perchè egli non ha in se stesso le condizioni dell'ente fino che si considera separato da quello che per la sua propria essenza è ente per sè.

Non è già che v'abbia qualche cosa che sia separata dall'ente, se l'unione e la separazione si consideri rispetto all'ente ontologicamente primo; ma l'entità relativa è separata considerando la separazione rispetto a lei stessa, poichè ella non sente la sua congiunzione coll'ente, attesa la limitazione ontologica del suo sentimento che la chiude in se stessa. Ora il sentire di questa entità essendo tutto ciò che ella è, e il suo sentire, benchè sostanziale, essendo separato da quello che per la propria essenza è ente per sè, perchè questo non cade in un tale sentire; consegue che fino che rimane questa separazione, ella non sia ente per sè; onde a ragione si chiama *fenomeno.*

Ma per mezzo della mente che unisce il fenomeno sostanziale coll'ente per sè, anche il fenomeno si eleva alla condizione di ente per sè, perchè viene considerato nell'oggetto, vien pensato in modo assoluto, viene oggettivato.

Così si scioglie l'antinomia ontologica, di cui favellammo altrove, la quale pone un essere fuori dell'essere; e quantunque l'essere comprenda tutto, comprenda anche le differenze di tutti gli enti, tuttavia dopo aver posto l'essere si pone qualche cosa in aggiunta all'essere.

La soluzione di questa antinomia che dice: « oltre l'essere vi è il fenomeno »; e che dice nello stesso tempo che « nulla può essere oltre l'essere » è la seguente. Il fenomenico non è fuori dell'essere in quanto egli si trova nell'essere primo ed assoluto, cioè in quanto l'essere primo ed assoluto sa di esser cagione del fenomeno e di averlo in sè in quanto è termine

Digitized by Google

della sua operazione. Ma questa sua esistenza nell'essere il fenomeno non la sente, perchè essa non è fenomeno, il quale, rispetto a sè, non è che sentire. Dunque rispetto a sè egli non è nell'essere. Dunque esser fuori dell'ente è un esser fuori relativo. Or questa estrinsecazione dell'essere tutta relativa, è quella che costituisce la natura fenomenica.

Quando poi la mente ricongiunge il fenomeno all'essere essenziale, ella non vede per questo in che modo il fenomeno sia nell'ente assoluto, ma solo vede che deve esserci: quindi non è già che la mente percepisca l'ente assoluto col relativo nel suo seno; ma ella non fa che vedere l'ente relativo e fenomenico in un *modo assoluto;* gli unisce il *puro ente essenziale* affine di poterlo concepire, perocchè senza di ciò ella non potrebbe intenderlo, pel principio di cognizione che pone l'ente come unico oggetto della mente. Suppone ella adunque, e vede necessario che il fenomeno sia ente, onde lo conosce e vede nell'ente iniziale, nell'essenza pura dell'ente. Questa è la ragione per la quale dopo di ciò col pensiero astraente ella separa di nuovo il fenomeno dall'ente, in cui prima lo percepì, e così forma i due generi ontologici di *ente* e di *fenomeno*.

Spiegato come alla mente umana si rappresenti il fenomeno distinto dall'ente quasi un'aggiunta sopra l'ente, dobbiamo avvertire che i fenomeni si partono in due classi, che sono i *fenomeni sostanziali*, e i *fenomeni conseguenti ai sostanziali,* a cui si riducono anche gli accidentali.

I fenomeni sostanziali sono quelli che ci si presentano come atti primi di un sentimento relativo, che escludono tutti gli altri fenomeni, eccetto quelli che a loro susseguono come atti secondi.

I fenomeni conseguenti ai sostanziali sono atti secondi di questi, proprii, integrali, accidentali ecc.

Quando la mente intuente l'essere concepisce per mezzo di questo i fenomeni sostanziali, ella li concepisce senza più come enti.

Ma i fenomeni conseguenti ai sostanziali non può ella concepirli come enti se non in unione coi fenomeni sostanziali dai

Digitized by Google

quali dipendono; perocchè ogni ente ha questa condizione di dover essere un atto primo.

Quindi si vuol dire che la sostanza esiste in sè, e gli accidenti o più generalmente le sequele della sostanza esistono nella sostanza e per la sostanza. La qual maniera di dire si deve spiegare in questo modo, che quando la sostanza si considera dalla mente in sè e per sè, cioè in un modo assoluto, allora ella è incontanente un ente; laddove le sequele della sostanza non si possono considerare in sè e per sè separate dalla sostanza, e perciò così separate non sono enti se non per astrazione e per ipotesi, e nè pur uniti alla sostanza sono enti, ma *modi dell'ente*.

Onde gli accidenti e le sequele della sostanza hanno ancor più del fenomenico; giacchè la stessa mente non può aggiungere ad essi l'ente che per la propria essenza è per sè: onde essi non divengono mai enti in quanto sono attuali: virtualmente poi sono contenuti nella sostanza.

Laonde mentre i *fenomeni sostanziali* diventan enti alla mente che li contempla, l'altro genere di fenomeni rimangono unicamente loro modificazioni, ed hanno solo l'esistere come tali negli enti. Nè faccia maraviglia che tutto ciò che è nell'ente non sia ente; in primo luogo, perchè il *modo dell'ente* è però nell'ente stesso e non fuori di lui, onde determina l'ordine proprio dello stesso ente; in secondo luogo, perchè trattandosi di enti relativi, questi sono costituiti dalla limitazione ontologica e però da un elemento negativo, laonde non può sorprendere che il negativo sia escluso dall'ente che tutto il positivo comprende; e la modalità dell'ente reale e relativo procede in parte dalla sua limitazione e quindi dalla negazione (1).

Per questo accade che la parola *fenomeno* si soglia da alcuni applicare esclusivamente agli atti secondi delle sostanze accidentali o conseguenti, e alle sostanze stesse si applichi la pa-

---

(1) Quindi in generale parlando i *modi* dell'ente altri sono *positivi*, ed altri *negativi*. Conviene non dimenticare queste due classi di modi.

Digitized by Google

rola *noumeni.* Ma veramente nel nostro senso anche le sostanze relative sono fenomeni, perocchè fino a tanto che la mente non vi aggiunge l'essere, non sono in sè e per sè enti, e però noi crediamo più proprio di riservare la parola *noumeno* a significare la *sostanza reale* già percepita dalla mente, e però in quel modo di essere ch'ella ha nell'essere per sè.

Molto meno conviene la maniera di parlare di coloro che per *fenomeni* intendono soltanto le apparenze ingannevoli.

Che cosa sono le apparenze ingannevoli? — Sono anch'esse fenomeni che noi prendiamo come rappresentazioni d'un ente sensibile, ma che non vanno d'accordo nel rappresentarcelo con altri fenomeni che ci rappresentano l'ente prima di quelli, e che però consideriamo come i più legittimi rappresentanti dell'ente.

Quali sono i fenomeni che primi di tutti gli altri ci rappresentano l'ente? — Sono i fenomeni sostanziali: quando noi imponiamo un nome ad un ente sensibile, noi lo imponiamo ad esso in quanto ci viene rappresentato dai fenomeni sostanziali: tali fenomeni sono per noi l'ente stesso, e a tutta ragione, poichè sono gli atti primi, e gli enti reali sono atti primi. Se dunque un altro fenomeno non sostanziale ci rappresenta lo stesso ente; e poi noi discopriamo che manca del tutto il fenomeno sostanziale e primo, noi riconosciamo per ciò appunto d'essere illusi, riconosciamo d'ingannarci pigliando come rappresentativo quel fenomeno che non è tale. Così se in virtù di una visione fantastica noi crediamo d'aver presente un magnifico tempio, ma avvicinandoci a lui ci svanisce, e le mani che ne vogliono toccar le colonne trovano il vano e non istringono che aria, diciamo incontanente d'essere illusi, perocchè il fenomeno della vista, che è secondario e conseguente, non va d'accordo col fenomeno del tatto, che è sostanziale e il primo rappresentante dell'ente, senza il quale il secondo non può avere autorità rappresentativa.

Può anche discordare il fenomeno secondario e conseguente dal primo e sostanziale non perchè manchi del tutto il primo, ma perchè ci rappresenta l'ente in un modo diverso dal primo,

Digitized by Google

come allorquando il remo veduto nell'acqua ci appare spezzato, laddove il tocco della mano che è fenomeno sostanziale e primo cel rappresenta diritto ed intero.

I fenomeni sostanziali adunque sono i veri rappresentatori degli enti, e la regola onde giudicare della legittimità delle rappresentazioni che ce ne fanno i fenomeni secondari e conseguenti. Questi hanno anch'essi virtù di rappresentare, ma solo allora che vanno d'accordo coi primi, e discordanti da essi si chiamano a giusta ragione apparenze ingannevoli ed illusioni.

Art. VII.

Il solo essere per essenza ha virtù di esistere in altro ente, puro da ogni altro elemento fenomenico.

Dalle cose dette si raccoglie che l'inesistenza di un ente in un altro è proprietà esclusiva di quello che è essere per propria essenza.

E nel vero, fuori di quello che è essere per essenza non rimane che il fenomeno nel modo che abbiamo spiegato.

Egli è bensì vero che il fenomeno sostanziale, considerato in unione coll'essere per essenza, diventa anch'egli un ente cioè un ente per partecipazione. Ora un tal ente per partecipazione può anch'egli esistere in un altro, cioè in un altro ente intellettivo. Ma questa inesistenza gli conviene soltanto in quanto egli è ente, ed egli è ente per partecipazione; dunque anche l'inesistenza sua in un altro gli spetta soltanto per partecipazione, cioè in virtù di quell'essere per essenza, in cui si contempla e si pone, e così si rende intelligibile, ed acquista natura di oggetto.

Ora un tal ente relativo e per partecipazione, in quanto esiste nella mente che lo percepisce o contempla, risulta da due elementi: 1.° dall'essere per essenza, 2.° dal fenomeno sostanziale. Dunque egli non esiste in un altro ente, cioè nell'intellettivo, come puro ente, ma come ente mescolato col fenomeno. Dunque soltanto quello che è essere per essenza ha virtù d'inesistere in un altro ente, cioè nell'intellettivo, nella sua

Digitized by Google

purità di ente senza l'aggiunta di alcun fenomeno, come si voleva dimostrare.

Art. VIII.

Come un fenomeno inesiste in un altro e in quanti modi.

Solo dunque l'essere per essenza ha virtù sua propria d'inesistere puro da ogni fenomeno in un altro ente, laddove l'ente per partecipazione inesiste in quanto è ente, ma mescolato col fenomeno dal quale riceve il nome di relativo.

Ma i fenomeni stessi possono essi inesistere gli uni negli altri?

Sì, hanno anch'essi certi modi d'inesistenza i quali però debbono essere accuratamente distinti.

1.° Una parte del fenomeno esiste nel tutto. Questo modo d'inesistenza però è mentale anzichè reale, come mentale è il concetto della parte. Perocchè se una parte è staccata realmente dal tutto, per questo solo è cessata d'esser parte; se è al tutto congiunta, non è parte perchè il tutto come tale è uno ed indivisibile. Ella è dunque la mente che distingue la parte senza dividerla dal tutto: la parte adunque è un concetto relativo alle operazioni della mente, che hanno virtù di separare coll'attenzione quello che nella cosa non è separato. Quando adunque si dice che una parte del fenomeno esiste nel tutto, non si esprime che un modo di concepire limitato della mente stessa.

2.° Il fenomeno conseguente alla sostanza esiste nella sostanza. — Questa proposizione si può esprimere più generalmente dicendo che gli atti secondi inesistono nell'atto primo che li contiene o virtualmente o attualmente. Il contenerli virtualmente od attualmente esprime due modi ne' quali può essere l'atto primo. Questa maniera d'inesistenza procede dunque dalla distinzione ontologica fra l'essere e il modo dell'essere, ossia fra l'entità e il modo dell'entità.

3.° Venendo ora all'inesistenza de' fenomeni sostanziali, il solo principio è quello che contiene, e il termine è il fenomeno sostanziale da lui contenuto.

Digitized by Google

ART. IX.

Se i fenomeni che esistono in altri fenomeni abbiano due modi di essere, l'uno come inesistenti, l'altro come non inesistenti.

La parte non esiste fuori del tutto; i fenomeni conseguenti non esistono fuori dei fenomeni sostanziali, il modo non esiste fuori dell'entità, gli atti secondi non esistono fuori degli atti primi: tali fenomeni adunque esistono in una sola maniera, e questa maniera è l'inesistenza (1).

---

(1) Il linguaggio è impotente ad esprimere con proprietà tali cose che appartengono ad un ordine di cose anteriore a quelle a cui fu imposto il linguaggio. Quindi, se si considerano le forme del linguaggio, presentano una contraddizione. Per esempio noi diciamo che i fenomeni non sono enti per sè, ma sono enti per partecipazione dell'essere, uniti al quale stanno nella mente che li concepisce e li pensa; e tuttavia diamo ai fenomeni due modi di essere, una inesistenza ecc., il che sembra contraddire. A levare queste contraddizioni, conviene che quello che è costretta di far la mente nel pensare i fenomeni separati dall'essere, il faccia pure nell'interpretazione del linguaggio. Come pensa ella, la mente, i fenomeni separati dall'essere? Non immediatamente e direttamente, ma per indiretto in questo modo: prima pensa i fenomeni coll'essere, senza il quale non li potrebbe pensare perchè l'essere è l'oggetto della mente; di poi s'accorge che nell'oggetto del suo pensiero non vi hanno i soli e puri fenomeni, ma anche un elemento che non è fenomeno, e che è la parte formale del pensiero. Ella dunque astrae questo elemento dal suo pensiero, e con quest'astrazione non divide già l'oggetto (l'ente fenomenico) in due oggetti; il che non è possibile perchè l'elemento puramente fenomenico non è oggetto, separandosi da lui ciò che lo rende oggetto; ma lasciando intatto quell'unico oggetto s'accorge delle due parti indivisibili da cui risulta. Lo stesso processo cogitativo si riflette nel linguaggio: questo non può mica spezzare l'ente fenomenico in due, cioè nell'*ente* e nel *fenomeno* in modo che questo rimanga un oggetto separato da quello; ma può solo parlar di questo come inchiuso nell'oggetto, avvertendo però che l'attenzione si dee posare sul solo fenomeno benchè indiviso dall'ente. Quando dunque si parla de' due modi di essere che ha il fenomeno, il linguaggio esprime l'ente fenomenico, ma si deve intendere de' due modi che ha questo ente fenomenico per ragione del fenomeno, e non per ragione dell'ente.

Digitized by Google

Ma si può egli dire il medesimo de' fenomeni sostanziali?

La questione riguarda quegli enti-principio che hanno un termine straniero, poichè se il termine fosse proprio non vi avrebbero due sostanze, l'una delle quali potesse inesistere nell'altra, ma una sola. E questo termine straniero non vuol essere l'idea, perocchè questa non è sostanza ma modo categorico dell'ente, e poi questa porge l'essere puro, che come vedemmo è scevro d'ogni elemento fenomenico; oltre di che egli inabita nella mente per propria essenza, benchè nella mente prima inabiti come termine proprio, e nelle altre come straniero. Quindi v'ha certamente qualche diversità fra lui considerato nella mente prima, e lui considerato nelle altre menti, ma di questo noi parleremo in appresso.

Cerchiamo adunque « se la sostanza termine abbia due modi di essere diversi fra loro, l'uno nel principio straniero e l'altro fuori di questo principio ».

E già le cose innanzi ragionate risolvono affermativamente la questione. Perocchè noi abbiamo veduto, che la sostanza termine, straniera al principio, dee esser termine proprio di un altro principio. Fuori dunque del principio straniero ella ha un'esistenza nel suo principio proprio. Ma noi abbiamo detto altresì che questi due modi le fanno perdere l'identità. Il che non fa maraviglia. Perocchè trattandosi di una sostanza relativa, se si cangia la *relazione ontologica* è cangiata conseguentemente la sostanza.

Questo s'intenderà chiaramente da chi rifletta che noi pensiamo le cose sensibili come le sentiamo, e le nominiamo come le pensiamo. Onde quando noi diamo un nome sostantivo ad una sostanza, allora intendiamo di esprimere la cosa dataci dal sentimento, prescindendo dal qual sentimento quel nome non ha più valore. Se dunque supponiamo che esista checchessia fuori al tutto del nostro sentimento, pur coll'esser fuori del nostro sentimento, la cosa cessa d'esser quella che abbiamo pensata e nominata. A ragion d'esempio se supponiamo che una palla d'avorio venga spogliata di tutti i suoi caratteri sensibili,

Digitized by Google

dell'estensione che occupa, della forza con cui agisce sui nostri organi, della figura sferica, del colore e delle altre proprietà sensibili dell'avorio, non ci rimane più ciò che abbiamo inteso di nominare quando abbiamo detto: palla d'avorio. Non è più nè la palla, nè l'avorio: che cosa sarà? Noi non lo sappiamo, e non possiamo dargli il nome: ma se glielo potessimo dare dovremmo inventare un altro vocabolo. Dunque ella ha perduta la sua entità, perchè ha perduto la sua forma sostanziale, non che l'accidentale: è dunque un'altra sostanza.

Ma non avranno dunque niente di comune quella sostanza che esisteva nel sentimento nostro, e quella sostanza che esiste fuori del nostro sentimento? In tal caso come possiamo dire che abbia due modi di esistere in noi e fuori di noi? Questa proposizione non suppone un subbietto unico de' due modi?

Certo, se noi ragioniamo di questa sostanza come d'un ente da noi pensato (divenuta ente per la congiunzione coll'essere), in tal caso troviamo nelle due sostanze più cose comuni, e in prima tutto ciò che appartiene all'ente, di poi tutto ciò che appartiene al genere delle sostanze, il qual genere è un concetto; onde fin qui tutto ciò che quelle due sostanze hanno di comune appartiene alla loro relazione col mondo ideale, e del mondo ideale con esse.

Ma non sono esse anco legate e continuate fra loro realmente? Si, ma unicamente per quel vincolo della realità pura che abbiamo dichiarato, la quale è il confine fra un ente principio e l'altro, è quel punto dove l'un ente termina e l'altro incomincia, il qual punto non è nè l'uno nè l'altro de' due enti individui, ma posteriore all'uno e precedente all'altro: questo punto è il sostegno comune ed incognito delle due sostanze estrinsecate come termine proprio di un principio e straniero dell'altro; ma non è l'una o l'altra delle due sostanze estrinsecate e fenomeniche, e perciò è ontologicamente anteriore ad esse, benchè esse a lui si attengano come a propria radice.

Egli è vero che il comune pensare considerando le sostanze termine fuori del principio straniero non le pone in un altro

Digitized by Google

principio, di cui sieno termini proprii, al qual principio non arriva se non il ragionamento dialettico: si ferma in esse e suppone che abbiano una esistenza propria e del tutto indipendente. Ma questo non è che un ente incognito, e fattizio: quest'ente deve dunque essere considerato dall'Ontologo come una x, il cui valore rimane a rinvenirsi, e si rinviene col ragionamento dialettico che dimostra quest'ente incognito non istare da sè, ma esistere come termine proprio di un altro principio trascendente.

Conviene dunque che noi vediamo, come la sostanza fenomenica nel principio straniero sia diversa dalla sostanza fenomenica del principio proprio, benchè abbiano una realità pura identica, la qual realità pura non è sostanza, nè individuo, nè ente, ma semplicemente modo di ente, e non è un modo fenomenico, ma anteriore al fenomenico, radice comune delle due sostanze estrinsecate e fenomeniche, ontologicamente a queste anteriore, non sentita, ma pensata, e però appartenente all'essere puro nella sua forma reale.

Primieramente si consideri che cos'è il principio senziente, individuato. Egli è il principio attivo del sentimento. Egli è dunque un principio fenomenico. Or questo principio fenomenico è in se stesso, e non esiste rispetto a sè in alcun altro principio fenomenico per la limitazione ontologica che gli prescrive tali confini al suo sentire, fuori dei quali niente sente, e dentro a' quali ciò che sente è natura sua propria. Così noi non esistiamo in un altro noi, ma soltanto in noi stessi. Il principio adunque non ha due modi fenomenici di esistere, ma un solo. Se però non inesiste in un altro fenomeno, inesiste bensì nell'idea, e però nella mente sede dell'idea, ma questa inesistenza spetta a lui come ente e non come fenomeno; e noi in questo articolo parliamo dell'inesistenza fenomenale.

Il principio è individuato dal proprio sentimento che varia di stoffo, di maniera che il sentimento, il puro sentimento, è quello che determina il modo d'esistere del principio: il puro

Digitized by Google

sentimento adunque è un termine proprio del principio, col quale il principio stesso s'immedesima. Infatti il principio senziente è nel sentimento stesso, e il sentimento è nel principio senziente. Che cosa è dunque che costituisce il termine straniero? In che consiste l'estraneità del termine? Consiste in ciò che non si può immedesimare col principio, e che quindi si sente come straniero. Nel sentito adunque egli è uopo distinguere due cose, il sentimento e la cosa sentita dal sentimento; il sentimen*to* è ciò, a cui il sentimento si riferisce: questa cosa che è sentita, e che non è sentimento, è tale che mostra avere un'inesistenza diversa da quella del sentimento, forza e causa immediata di questo. Appunto perciò il comune pensare ritiene che la cosa sentita abbia un'esistenza, anche se non è sentita, benchè non determini qual sia. Onde il comune pensare è vero, ma è soltanto imperfetto e limitato, e divien falso allora quando aggiunge ad arbitrio, che quella cosa che esiste anche non sentita da noi non sia sentita da verun altro, non sia termine di verun altro ente, o possa esistere una cosa reale fuori affatto da ogni sentimento, la qual cosa del tutto insensata e da ogni sentimento divisa è concetto assurdo; benchè non sia assurdo ch'ella sia nel sentimento senza essere sentimento. Questa cosa insomma è quella *realità pura*, di cui abbiamo parlato più volte.

Rispetto a noi dunque, questa cosa esiste nel nostro sentimento, eppur ci accorgiamo che non è il nostro sentimento stesso col quale la sentiamo, e in questo sta l'estraneità di lei al principio che la sente, il quale s'identifica col suo proprio sentimento, ma non punto colla cosa sentita, colla cosa involta dal proprio sentimento medesimo.

Or poi presentandovisi quella cosa unicamente come sentita, giacchè è il sentimento che ce la presenta (dal quale non l'abbiamo separata che mediante una riflessione della mente) accade che di essa e del sentimento si formi una sola sostanza, la quale ha per base la realità pura ed incognita, ed ha per sua forma e quasi vestimento, ha per sua manifestazione ed

Digitized by Google

estrinsecazione il sentimento stesso, e così tien luogo della forma sostanziale.

Quindi il sentimento si suol rappresentare alla mente in due modi diversi; da una parte noi vediamo ch'egli è una nostra propria modificazione, poichè siamo noi gli esseri senzienti, siamo noi quelli che hanno il sentimento; ma dall'altra riferiamo il sentimento alla cosa sentita a noi straniera, e ad essa lo attribuiamo; giacchè l'esser sentita una cosa è lo stesso che l'esser dotata delle qualità sensibili; quindi se noi pensiamo ad un corpo duro, rosso, dolce quanto al sapore ecc., la durezza, la rossezza, la dolcezza ed altre qualità sensibili sono da noi attribuite a quel corpo come a suo subietto, per la ragione che il nostro sentimento finisce in quella realità, e però il medesimo sentimento si pone in lei come in suo termine, benchè altro sia il sentimento in lei finiente, e lei stessa in cui il sentimento finisce. Ma finendo il sentimento in lei, in lei si sente, e in questo senso ella è veramente subietto del sensibile, il qual sensibile come sensibile non è altro che il sentimento là dove finisce.

Se dunque la cosa straniera non fosse quel punto dove il sentimento finisce ella non potrebbe esser sentita, e però nè manco conosciuta, e però neppur nominata. Dunque la sostanza straniera si conosce come sentita, e se il sentimento è un sentimento primo, egli costituisce la sua forma sostanziale che è quella a cui s'impone un nome sostantivo specifico.

Perocchè qualunque sostanza sensibile a cui sia imposto un nome specifico non è già la sola realità insensibile del tutto incognita e però priva di differenze specifiche che la distinguono da altre realità, ma è la realità in quanto è a noi sensibile, e la diversità della sensibilità sua primitiva è quella che la distingue da ogni altra realità e così la rende una sostanza specificamente diversa da ogni altra.

Di che procede manifestamente, che qualunque sostanza specifica che noi sentiamo, e a cui di conseguente pensiamo, e che in appresso nominiamo, risulta da due elementi, cioè dalla

Digitized by Google

pura realità incognita e indifferente, e dal fenomeno sentimentale, il quale se è *primitivo* costituisce la sua forma sostanziale e la rende una sostanza specificamente diversa da ogni altra.

Ciò che abbiam detto avrà già chiarito al lettore che cosa noi intendiamo per fenomeno primitivo, cioè che intendiamo quella maniera di sentire, colla quale sentiamo prima che con ogni altra una data cosa sensibile, la qual maniera ci somministra quel fenomeno che ci serve di regola a distinguere i sentimenti illusorj (che son quelli che discordano da quel primo), e che rispetto al corpo estrasoggettivo si è la sensazione tattile. Vero è che il corpo prima ancora che con questa sensazione si sente col sentimento fondamentale; ma questo passa inosservato e sfugge alla comune avvertenza, onde non gli si pone il nome di corpo se non dopo che riceve confini superficiali dall'uso del tatto e conseguentemente dagli altri sensi che s'accordan con lui, onde il concetto di corpo e la significazione di questo nome si riferisce al sentimento fondamentale corporeo perfezionato da quello del tatto, il quale può dirsi per conseguente sentimento primitivo in quanto s'associa al fondamentale e con lui insieme costituisce la forma sostanziale del corpo. Soltanto la meditazione filosofica lo disunisce da quello e in quello pone esclusivamente la forma sostanziale del corpo. Ma poichè la sensazione tattile non si discorda giammai da lui e ne rende sensibili i confini e quindi la figura, perciò non ne viene errore al pensar comune che con esso lui lo unisce quasi parte della forma sostanziale corporea.

È anche da riflettersi, che se variano i *fenomeni* in cui si percepisce una sostanza straniera, perchè varie sono le maniere di sentirla (benchè tutti si aggruppino intorno al fenomeno fondamentale dello spazio limitato), non varia tuttavia la *realità*, che è l'altro elemento che entra a formare il concetto della sostanza straniera, o piuttosto n'è la radice. Nè il concetto della realità può variare, perocchè non avendo questa nulla di fenomenico, non può presentare altro concetto che quello di azione atta a muovere il principio senziente all'atto del sentimento a

Digitized by Google

cui si muove per la propria spontaneità, il qual concetto di *stimolo* è semplice ed uguale per tutti i fenomeni. Solamente che nel sentimento lo stimolo è più o meno sensibile, secondochè è più o meno violento, e trova maggior o minor difficoltà a trarre in movimento la spontaneità del principio senziente. Onde nel sentimento fondamentale è poco o nulla sensibile; perocchè il principio senziente non essendo ancora attuato, non ha uno stato da conservare; onde l'istinto di conservazione e di stabilità non pone alcun ostacolo al primo atto, che così riesce del tutto spontaneo, e tale in cui non cade alcuna violenza. Anzi questa non può esser sentita nel primissimo atto del sentimento, giacchè la violenza non è altro che la lotta fra l'istinto di quel principio che vuol conservare il suo stato, e lo stimolo che induce a mutarlo: ora questo stato non esiste innanzi al primissimo atto del principio senziente, innanzi al quale questo principio non sente nulla, e però nè manco può sentire violenza. Quindi il sentimento fondamentale corporeo è del tutto fenomenico almeno per ciò che spetta al sentimento di spazio e di continuità, e non può concepirsi senso di violenza e però di estraneità del termine se non dove comincia il sentimento d'eccitazione; ma qui stesso, benchè crediamo avervi qualche violenza, ella riesce inavvertibile sì perchè perfettamente consentanea alle leggi della spontaneità, e sì per l'abitudine cominciata coll'animale stesso, e prima ancora di lui (se pur si dà il caso che avanti all'armonia v'abbia l'eccitamento disarmonico), e finalmente perchè incominciato il corso zoetico, questo si riproduce spontaneamente, concorrendo la stessa spontaneità all'incessante riproduzione degli stimoli. All'incontro quando l'animale è costituito, e non si tratta più degli stimoli interni riprodotti dalla stessa attività spontanea, ma si tratta di stimoli che vengono dal di fuori come sono quelli che agiscono ne' sensorj esterni, allora la violenza è sensibilissima quantunque tali stimoli siano opportuni ed utili all'animale; perocchè l'animale tende a conservare istintivamente il suo stato, e resiste ad ogni agente che tende a mutarglielo. La quale opposizione o

Digitized by Google

resistenza, che fa l'istinto conservatore, riguarda anche gli stimoli più opportuni, come dicevamo; perocchè l'animale non discerne quali sieno gli opportuni, finchè non ne ha provata l'azione. Onde nel primo istante in cui essi vengono applicati, la sua spontaneità resiste, e così ha il senso della violenza, che non è altro che il *senso della sua propria resistenza*. Ma agli stimoli inopportuni continua a resistere anche di poi sino che, ubbidendo sempre alle leggi della spontaneità, non sia indotto a cedere quando la resistenza gli è divenuta più molesta che non il cedere. Laonde gli stimoli stessi che vengono applicati dal di fuori al corpo animale producono un senso della violenza maggiore o minore; a ragion d'esempio, un cibo conveniente allo stomaco non manifesta quell'azione violenta che si prova se entra nello stomaco una sostanza meno atta alla digestione.

Raccogliamo adunque da questo, che i fenomeni che si suscitano in noi allorquando cade sotto i nostri esterni sensorj un corpo, ci fanno sentire meglio la *realità* che soggiace al corpo, che non sia il sentimento fondamentale, e quindi più facilmente avvertiamo in quelli l'estraneità del termine corporeo, che non in questo.

Così l'elemento della *realità* ci è dato nelle diverse maniere colle quali sentiamo il corpo, ma in un grado più sensibile nella maniera estra-soggettiva; all'incontro il fenomeno soggettivo costituisce la *forma sostanziale corporea* nella sua parte fenomenale, e a questo fenomeno primitivo si debbono ridurre gli altri quasi come conseguenti o accidenti di quello.

Tornando adunque al nostro argomento e riassumendo, diciamo:

1.° Che il termine straniero è una sostanza inesistente nel principio.

2.° Che questo termine risulta da due elementi, da una realità pura, e da un fenomeno sostanziale.

3.° Che alla realità pura spetta l'estraneità, cioè ella è quell'elemento pel quale il termine si dice straniero.

4.° Che l'altro elemento, cioè il fenomeno, è un prodotto dello stesso principio senziente, ed un termine suo proprio.

5.° Che i fenomeni prodotti dalla spontaneità del principio senziente, la quale viene mossa con un'azione della realità, azione ontologicamente anteriore allo stesso principio senziente, sono di varie maniere rispetto alla stessa realità, e fra questi ve n' hanno di primitivi, i quali costituiscono la forma sostanziale della sostanza termine.

6.° Che de' fenomeni primitivi costituenti la forma sostanziale della sostanza termine ve ne possono avere più di uno, quando sieno così connessi insieme da completarsi e perfezionarsi l'un l'altro, e così completati somministrare materia ad un solo concetto, come accade appunto nella percezione de' corpi, la cui materia consta di due fenomeni primitivi, cioè del fenomeno interno, sentimento fondamentale corporeo, e del fenomeno esterno del tatto, che completa quel primo dandogli la figura: i quali due fenomeni primitivi associati costituiscono la forma sostanziale de' corpi. Gli altri fenomeni all'incontro dipendenti da vari organi sono secondari, condizionati a que' primi e talora da que' primi discordi, e però non danno da sè soli la forma sostanziale de' corpi; ma quando anche questa vi sia, la perfezionano; non essendovi poi, occasionano de' falsi giudizi intorno ai corpi, e però si dicono essere illusorj.

7.° Il fenomeno sostanziale o si considera nel suo principio, e sotto questo aspetto dicesi soggettivo, appartenendo veramente al soggetto; ovvero si considera nel suo fine in quanto egli termina nella realità, e in tanto anch'egli appare estra-soggettivo, attribuendosi alla realità che ne resta come vestita, onde ella si dice *cosa sentita*, dove la parola *cosa* indica la realità, la parola *sentita* indica che essa è fine, o se si vuole confine del sentimento, il quale non eccede il limite ch'ella gli prescrive. Questa è l'origine delle *qualità sensibili* che si attribuiscono agli oggetti corporei diversi da noi, e si distinguono dalle sensazioni, benchè siano queste stesse considerate dove finiscono. Perocchè finiscono appunto là dove è una cosa a

Digitized by Google

noi straniera, perciò questa cosa rimane da esse sensificata, e così tal cosa e la sensazione nel suo finimento s'uniscono e si prendono come un termine unico, benchè, a dir vero, egli risulti da due elementi, l'uno a noi straniero, e l'altro proprio nostro.

8.° Or poichè la realità straniera è dove finisce la sensazione, ella è commisurata a tutta la sensazione, e la sensazione a lei: sicchè hanno di comune lo spazio.

9.° Dalla stessa ragione procede, che come il termine straniero è nel principio, così il principio sia nel termine. Perocchè il principio individuato è un ente che s'identifica col termine proprio, e il termine proprio, che nel caso nostro è il sentimento sostanziale, finisce là dove è la realità straniera. Dunque anche il principio agisce sentendo per tutto là dove è questa realità: ma il suo agire sentendo è il suo essere, perchè qui trattasi dell'atto suo primitivo. Dunque anch'egli è là dove è la realità suo termine. Dunque il principio è nel suo termine straniero come in propria sede. In altro modo però il termine è nel principio, e in altro il principio è nel termine. Perocchè il principio è nel termine come agente in quanto emette l'atto del sentire. Il termine poi è nel principio in quanto è termine proprio, come un prodotto identico con lui, il quale in esso pone se medesimo in quanto è termine straniero semplicemente come inabitante. Perocchè quantunque la realità, che è l'elemento straniero del termine, sia attiva come quella che muove la spontaneità del principio; tuttavia la sua azione precede ontologicamente al principio stesso, e non è sentita dal principio, il quale altro non sente, quando è già individuato, che una difficoltà a muoversi per l'istinto di conservarsi nello stesso stato dove sente ancora se stesso e non altra azione. L'azione poi succede nella realità pura del principio anteriore allo stesso principio, come abbiamo già spiegato.

10.° Di qui avviene la soluzione della questione « se i fenomeni sostanziali che esistono in altri fenomeni abbiano due modi di essere, l'uno come inesistente, l'altro come non

Digitized by Google

inesistente »; e si risponde negativamente, perocchè il fenomeno esiste unicamente nel suo principio, e il principio unicamente nel suo termine; ma tuttavia

A). Il fenomeno si presenta in due modi secondo il rispetto sotto il quale si considera, cioè come sensazione, e come qualità sensibile: come sensazione, quando lo si considera qual prodotto del principio senziente che individua se stesso; come qualità sensibile, quando lo si considera come finiente nella realità straniera quasi lume di questa e sua forma sostanziale, quindi anche materia del concetto che di lei ci formiamo e che significhiamo col nome sostantivo.

B). Se poi invece di parlare del fenomeno si parla della realità pura e straniera al fenomeno unita, in tal caso questa ha certamente due modi di essere in noi e fuori di noi, ma tali che, come dicevamo, le tolgono l'identità, perocchè in noi altro non è che un confine del nostro sentire e uno stimolo di cui ci accorgiamo per la difficoltà che prova il principio senziente a muoversi dal suo stato dopo che è individuato, il che suppone un agente, benchè l'agente rimanga incognito. Ora fuori di noi questa realità non può avere tali caratteri che la costituiscono; ella dunque dee essere un'altra cosa, poniamo azione di un altro principio, e però termine proprio a questo principio, e però sentimento attivo di lui. Ma la realità pura non è sentimento: dunque la realità pura fuori di noi non esiste, ma esiste qualche altra cosa in suo luogo. In somma la natura della realità pura è del tutto relativa a noi, e se si toglie questa relazione, cessa di essere. Ma ella suppone che vi sia invece qualche altra cosa relativa a qualche altro ente principio. Così le relazioni ontologiche possono esser più, e ciascuna di esse cangiare la cosa in un'altra. Ma acciocchè questa cosa possa divenire altra ed altra secondo altre ed altre relazioni ontologiche, conviene che da principio una cosa sia per sè, ovvero sia per una relazione ontologica immutabile e necessaria, e così si perviene a Dio. Questa è nuova dimostrazione della divina esistenza.

Digitized by Google

Art. X.

Si riassumono i diversi modi d'inesistenza.

Ricapitolando ora quelle cose che ci sono più necessarie aver presenti alla continuazione de' nostri ragionamenti, i generi principali d'inesistenze fin qui da noi toccati sono i seguenti:

1.° Il primo genere d'inesistenza si è quello delle categorie, dove l'essere sotto una forma esiste dentro un'altra sua forma categorica.

Questo modo si concepisce *a*) considerando la natura delle categorie secondo i loro proprii concetti; di che più ampiamente tratteremo là dove dovremo considerare le forme categoriche nella relazione fra loro; *b*) considerando le categorie come modi dell'essere supremo ed assoluto, di che pure parleremo esponendo la dottrina intorno a Dio; *c)* finalmente considerando altresì le forme categoriche rispetto alle entità finite, a ragion d'esempio, come l'essere ideale inabiti ne' soggetti reali finiti e gli renda altrettante menti, come tutto il reale che si conosce si conosca nell'ideale ecc.

2.° Il secondo genere d'inesistenza si è quello che si scorge nel reale stesso per sè considerato, in quanto l'ente sotto la forma reale si moltiplica in più enti, od entità, le une inesistenti nelle altre. Questo genere si riparte nelle seguenti specie:

A). Prima specie d'inesistenza *del reale nel reale,* quella per la quale ogni ente finito giace nell'essere primo ed infinito da cui emana per via di creazione: e più generalmente quella per la quale l'ente ontologicamente posteriore dimora nell'ente ontologicamente anteriore.

La quale *inesistenza*, come già osservammo, è però soltanto unilaterale, cioè ella è tale soltanto nell'essere anteriore, ma relativamente all'essere posteriore non è inesistenza, perocchè egli ha un sentimento limitato a se stesso, non senziente l'essere anteriore, e in questa limitazione sta tutta la sua natura: egli è dunque fuori, rispetto a sè, dall'essere anteriore.

Digitized by Google

B). *Seconda specie d'inesistenza del reale nel reale* — quella per la quale un termine sta nel suo principio straniero, la quale è diversa secondo la diversità de' principii. E perocchè i *principj* reali e individuati si riducono a due classi, i *principj sensitivi* e i *principj intellettivi*, perciò questa specie d'inesistenza si biparte anch'ella così:

I. Inesistenza d'una sostanza termine straniero nel principio sensitivo. — Questa sostanza non è ancora un ente, ma un fenomeno sostanziale, come dicemmo. Benchè il principio non senta che il fenomeno, tuttavia egli sente di esser limitato a quel fenomeno, sente di non potere di più. E se quel fenomeno non appartiene al primo suo atto, ma ad un atto conseguente pel quale il principio individuato cangi il suo modo di essere, in tal caso sente anche una *difficoltà* in porre quel fenomeno, e tuttavia una *necessità* di porlo. Questa difficoltà e *necessità* insieme di porlo costituisce il sentimento della violenza, il quale è anch'egli soggettivo, appartiene anch'egli al principio senziente. Ma se sopravviene la mente a percepirlo e considerarlo, questa pei principii di sostanza e di causa incontanente conchiude avervi un agente straniero, cui denomina realità pura, rimanendole al tutto nascosto l'individuo agente, il modo del suo esistere, il suo esser subbiettivo, nè altro potendo indurre se non un'azione, o piuttosto il fine, l'estrema punta dirò così di un'azione: l'azione poi separata dall'ente non può essere percepita dalla mente (benchè l'astrazione che sopravviene alla percezione possa separarla); perciò la mente considera quell'azione, il fine di quell'azione come un ente, e lo chiama *realità pura* quando lo sveste dal fenomeno del principio straniero, vestito del qual fenomeno lo chiama *corpo*.

II. Inesistenza degli enti nel principio razionale. — Il principio razionale ha due attività primarie, l'intuizione, in quanto è semplicemente intellettivo, la percezione in quanto oltre essere intellettivo è anche sensitivo. Per l'intuizione inesiste in esso l'idea, e questa inesistenza appartiene al primo genere che, come abbiam detto, abbraccia l'inesistenza delle categorie l'una

Digitized by Google

nell'altra. Per la percezione poi inesistono nel principio razionale gli enti reali, e questo è quel modo d'inesistenza che richiede ancora da noi alcune parole.

Gli enti reali hanno l'*essenza* e la *sussistenza*. Queste due cose, espresse anche nelle due parole *enti reali*, sono congiunte insieme ontologicamente e per se stesse, sicchè la *sussistenza* non può stare da sè sola, ma deve essere radicata nell'essenza, a cui si riferisce e con cui forma un solo ente in due forme, ideale e reale. Ma una tale congiunzione ontologica e categorica, benchè in se stessa verissima, non è sempre palese agli enti relativi: rispetto a questi, le due forme si trovano spesso divise. Talora la forma reale sta separata dall'ideale, il che avviene relativamente agli animali bruti. Talora la forma ideale sta separata dalla reale, il che avviene relativamente all'uomo che per natura intuisce l'idea indeterminata senza la sua realità corrispondente, ed anche in progresso può contemplare l'idea o indeterminata o determinata senza la realità. Queste sono due limitazioni, per le quali le bestie e l'uomo non hanno e non sono tutto l'essere, nè hanno l'essere con tutto il suo ordine intrinseco ed essenziale.

Ma la limitazione ontologica delle bestie è molto maggiore, perocchè non possedendo esse l'essenza dell'essere, ma solo la sussistenza finita, sono prive dell'elemento più eccellente, nel quale dimora la luce ossia l'intelligibilità dell'essere. Quindi rimangono prive d'intelligenza e di ogni cognizione.

L'uomo all'incontro possiede l'elemento più eccellente dell'essere, cioè l'ideale, e quindi è dotato della luce intellettiva, è partecipe dell'intelligibilità dell'essere. Ma non gli sono dati che dei reali finiti che non rispondono appieno all'essenza dell'essere, e questi gli sono dati successivamente: in prima gli è dato il proprio sentimento fondamentale, che risulta dal principio sensitivo e da un termine; poi gli sono dati i corpi esterni di mano in mano che immutano il termine del suo proprio sentimento. Gli è dato in una parola la sussistenza, ma limitata e divisa. Tuttavia questa sussistenza, che forma ontologicamente

Digitized by Google

unità coll'essenza dell'essere, quando è data all'uomo, compisce in lui ed integra, sebbene imperfettamente, l'ente; perocchè i due elementi onde l'ente risulta si trovano allora uniti, cioè inesistenti nello stesso principio, che è l'uomo, come termine di lui. In tal modo si discuopre all'uomo l'unità dell'essere nelle sue due forme ideale e reale: in tal modo l'ente inesiste nel principio razionale. L'atto del principio razionale, che si riferisce a questo termine che è l'ente completo, cioè essente nelle due forme sue proprie, dicesi apprensione, ovvero percezione.

Successivamente alla percezione che dà all'uomo l'essenza e la sussistenza unite nell'ente, l'uomo ha virtù di raccogliere la sua attenzione sopra una sola di esse, e quest'atto d'attenzione è un atto secondo del principio razionale, posteriore a quello della percezione: quest'atto scompone di nuovo ciò che la percezione ha unito, lo scompone rispetto a sè, rimanendo però intatto l'atto della percezione precedente, e questa maniera di pensare spetta al pensare astraente.

Così mediante l'astrazione dividendo i due elementi dell'ente, da una parte rimane la *sussistenza*, cosa cieca perchè priva dell'intelligibilità, e non ente perchè all'ente è necessaria l'essenza, ma *puro fenomeno;* dall'altra parte resta l'*essenza* che è l'ente, ma iniziale solamente, l'intelligibilità dell'ente. Il *puro fenomeno* adunque così si rende *materia di un concetto astratto* (senza ch'egli sia concetto), l'*essenza* poi è ella stessa *concetto.* Conviene aver presente l'origine di questi concetti, per ben intendere tutto ciò che intorno ad essi si ragiona, ed intendere ciò che hanno in sè, ciò che hanno ricevuto dall'operazione soggettiva della mente astraente.

III. Inesistenza del principio sensitivo nel suo termine — Ma anche il principio, come abbiam detto, inesiste nel suo termine straniero, senza però confondersi con esso. Perocchè il principio conserva sempre la sua natura di principio, che è natura attiva, agendo come principio dappertutto dov'è il termine.

Il principio sensitivo poi, dov'è il termine straniero, ivi produce il fenomeno, opera della propria sua attività, o certo ivi

Digitized by Google

finisce il fenomeno, il quale essendo termine proprio s'identifica con lui, ossia è il principio stesso individuale.

IV. Inesistenza del principio razionale nell'ente suo termine. — Così del pari il principio razionale inesiste nell'ente suo termine; solamente che egli non produce nessun fenomeno.

E la ragione si è perchè l'ente come tale, cioè l'ente per sè, l'ente oggettivo ha per sua propria natura virtù di comunicarsi tale qual'è senza fenomeno alcuno, involgendo una contraddizione che l'ente sia fenomeno, giacchè il fenomeno è non-ente come vedemmo. Laonde come il fenomeno primitivo è la forma sostanziale delle sostanze percettibili all'uomo, così l'ente è superiore alle sostanze e non ha forma sostanziale di sorta.

Tuttavia il principio che ha per termine l'ente, viene da questo individuato, ricevendo dal suo inesistere nell'ente e dall'inesistere dell'ente in lui una attività, che in altro non consiste se non nell'atto di adesione all'ente, ossia nell'atto della sua inesistenza nell'ente, il qual atto è la cognizione.

La cognizione adunque tiene quello stesso luogo rispetto al principio razionale, cui tiene rispetto al principio sensitivo il fenomeno: è termine proprio del principio razionale, col quale il principio razionale è identificato come individuo.

Vi ha dunque questa analogia fra il principio sensitivo, e il razionale: che nel primo si distingue il fenomeno e la realità straniera; e nel secondo si distingue la cognizione e l'ente. Ma in pari tempo vi ha questa notabilissima differenza: che la realità straniera non è sentita in se stessa come realità pura, ma come attuale violenza (senso della necessità e difficoltà di muoversi), ed è solamente l'intendimento che sopravviene che dal senso della violenza induce l'esistenza della realità pura; laddove l'ente trovasi per se stesso, e non per via di alcun altro surrogato, nel principio razionale.

Or poi se si considera il principio razionale in quant'è puramente intellettivo, la sua cognizione o atto conoscitivo dicesi intuizione, ed egli dimora nell'idea, poichè questa è dove finisce

Digitized by Google

l'intuizione, onde dimora in una cosa eterna, ma senza confondersi con essa, bensì ritenendo la sua natura di principio intuente, e la sua contingenza s'egli è contingente: è il contingente inesistente nel necessario, quello che è cominciato inesistente in quello che non è cominciato.

Se poi si considera il principio razionale come razionale, egli inesiste nell'ente reale da lui percepito, il quale ente reale risulta dai due elementi che abbiam detto dell'essenza e della sussistenza uniti in uno e formanti un solo ente; e la sussistenza è il principio sensitivo individuato se trattasi d'un ente reale principio, ovvero è il termine di questo principio se trattasi di un ente reale termine, nel qual termine del principio sensitivo, se è finito, il principio razionale distingue come due elementi, il fenomeno sostanziale, e la realità pura e indeterminata (*substratum*).

V. Inesistenza degli atti più evoluti negli atti meno evoluti e viceversa. — Abbiamo anche veduto che un principio svolge la sua attività con atti successivi, sicchè all'atto primo può seguire un secondo e a questo un terzo, e così via via senza che si possa assegnare un confine alla serie di questi atti ulteriori, almeno non si può assegnarlo in un modo generale. Ora fra gli atti ulteriori di un principio vi hanno di quelli che lo moltiplicano in più individui, come vedemmo. Questo notabilissimo genere di atti suppongono dei termini al tutto nuovi dati al principio, e i termini del tutto nuovi producono degli atti nuovi, che sono primi rispetto agl'individui. Onde l'individuo come individuo inesiste in quell'atto che è primo rispetto a lui, ma non nel principio comune, al quale non si riferisce che quell'atto che è fisicamente anteriore all'individuo, e che non costituisce l'individuo.

Ma trattandosi di atti secondi ed ulteriori che non mutano l'individuo, questi inesistono nell'atto primo dell'individuo stesso o virtualmente se ancora non sono emessi, o attualmente se sono emessi, e ciò perchè essi costituiscono altrettanti termini proprii di quel primo atto, co' quali quel primo atto s'identifica ed essi con lui. Tali atti costituiscono il modo di essere

Digitized by Google

dell'individuo. Ed è così, che anche gli atti accidentali, o quelli che conseguono alla sostanza, inesistono nella sostanza. E trattandosi di sostanza principio, anche questa inesiste in tali atti, ma senza perdere la sua natura di sostanza ossia atto primo individuato.

Si potrebbe anche dire in generale, che il modo dell'ente inesiste nell'ente, e viceversa che l'ente esiste nel suo modo. Ma se trattasi di enti finiti, il modo loro è un'astrazione o una negazione. Se poi si tratta dell'ente infinito, ciascuno de' modi in cui è non si distingue dall'ente stesso, onde fra il modo e l'ente non cade il concetto d'inesistenza.

Art. XI.

Della cognizione per via di rappresentazione.

Da quello che abbiam detto riceve luce e sviluppo maggiore la teoria che abbiam data della rappresentazione (Capo XXI).

Lasciando da parte la prima maniera di *rappresentazione*, che spetta all'idea quasi specchio di tutte le cose, e ricordato che questa parola di rappresentazione non deve intendersi se non a quella guisa che abbiamo spiegato, diciamo in che modo il fenomeno sostanziale sia rappresentativo dell'ente reale.

In primo luogo vedemmo che l'ente è intuito immediatamente, e in niun modo può essere rappresentato, perocchè se vi avesse qualche cosa rappresentativa dell'ente non si potrebbe mai sapere che ella fosse rappresentativa dell'ente se già non si conoscesse l'ente. La rappresentazione adunque suppone sempre dinanzi a sè che si conosca l'ente; e quindi è impossibile spiegare la cognizione per via di semplice rappresentazione o similitudine, nel che sta il difetto della teoria della cognizione data dagli Scolastici.

Ma se l'ente è già conosciuto, a che pro la rappresentazione?

In primo luogo l'ente potrebbe essere conosciuto in un modo abituale, senza che ci poniamo attuale attenzione, o che lo crediamo a noi presente. In tal caso la rappresentazione ci presterebbe il servigio di attuare in lui la nostra attenzione come

Digitized by Google

ci fa pure il ritratto di una persona cognita, o come fa la stessa persona cognita che si offre ai nostri sguardi, dove le specie visive non ci fanno conoscer la persona, la quale è gia cognita, ma ce la fanno creder presente. Pure non è questo solo il servizio che ci presta il fenomeno sostanziale.

Ciò che noi conosciamo immediatamente, ciò che inesiste in noi per natura senza alcun fenomeno, non è che il puro ente spoglio di ogni sua determinazione. Egli è uno e semplice, perocchè la pura essenza dell'ente è una e semplice; ma gli enti sono molti, e l'uno di essi non è l'altro, ciascuno anzi è un individuo che in alcuna maniera non si può confondere coll'altro, ciascun individuo ha un atto primo suo proprio: un atto primo rispetto a noi che lo conosciamo, atto che ci è dato dall'analisi dell'ente conosciuto. Quest'atto primo individuato qual si presenta nel nostro conoscere è quello che chiamiamo sostanza, e in quanto una sostanza si distingue totalmente dall'altra mediante la sua individuazione, la chiamiamo forma sostanziale. La forma sostanziale fa sì che una sostanza non sia un'altra, e negli enti finiti che cadono sotto la nostra percezione questa forma sostanziale è il fenomeno primitivo che rimane segnato da un nome sostantivo che gli imponiamo. Ma la forma sostanziale nella sostanza non è ancora l'ente; ma viene ad esser ente quando le si aggiunge l'essere che già conosciamo. Mediante quest'unione dell'essere col fenomeno sostanziale, unione individua, avviene che ne risulti dinanzi alla nostra mente un ente reale; ma quest'ente reale non è più un ente indeterminato, ma determinato dalla forma sostanziale in modo che si divide da ogni altro ente.

Ora in questo fatto si può considerare l'ente reale conosciuto sotto due aspetti: o pigliandolo nella sua unità, e così possiamo dire di conoscere immediatamente quell'ente reale; o considerandolo nei due elementi dai quali risulta, e così noi vediamo che il fenomeno sostanziale non è per sè solo l'ente, ma una rappresentazione parziale dell'ente, di maniera che senza il fenomeno sostanziale noi conoscevamo l'ente solo inizialmente,

Digitized by Google

che conteneva nel suo seno la realità soltanto in un modo virtuale, ma ora aggiungendovi il fenomeno sostanziale conosciamo qualche cosa della realità di lui per la rappresentazione che questo ce ne fa. Vero è che questo fenomeno sostanziale è relativo a noi, e in quanto è relativo a noi non ci fa vedere qual sia il modo della realità proprio dell'ente essenziale; ma tuttavia ci presenta ad ogni modo una realità, la quale deve essere analoga alla realità compiuta ed illimitata essenziale all'ente; così la realità nostra propria ci rappresenta la realità assoluta che è per sè ente, come quella che forma coll'essenza dell'ente un solo ente essenziale.

Così si può dire che tutti gli enti finiti che noi conosciamo rappresentano l'ente infinito, e per essi non s'accresce la nostra cognizione se non perchè s'accresce la cognizione dell'ente essenziale: entro a tutte le nostre cognizioni adunque degli enti reali vi ha una cotale imperfetta rappresentazione dell'ente infinito.

I fenomeni poi che non sono primitivi, ma conseguenti ai primitivi, ai quali s'impone un nome addiettivo e non sostantivo, non ci rappresentano l'ente se non più rimotamente, ma prossimamente ci rappresentano la sostanza, cioè il fenomeno primitivo e sostanziale, e questa rappresentazione può essere illusoria, come abbiamo veduto, ogni qualvolta il fenomeno conseguente discordi dal fenomeno primitivo. Del resto è da avvertire che entro la sfera della pura sensibilità non si dà rappresentazione, che è un mezzo di conoscere per via di similitudine, e ogni conoscere come pure ogni similitudine appartiene all'intelligenza. Vero è che anche qui il senso simula l'intelligenza, come quando il cane che passa un'acqua colla carne in bocca per pigliare la carne riflettuta dall'acqua perde anche quella che ha in bocca, o come egli abbaia alla sua propria immagine che vede nello specchio; ma questi sono tutti giuochi istintivi prodotti dall'associazione delle sensazioni, delle imagini e d'altri sentimenti, come abbiam dichiarato nell'*Antropologia*.

Ma tornando al modo col quale il fenomeno primitivo nella

Digitized by Google

nostra mente rappresenta l'ente vestendolo di una determinazione fenomenale, giova che noi discendiamo a descrivere questo fatto più in particolare.

ART. XII.

Continuazione — Che cosa contiene l'ente che inesiste in noi puro da ogni elemento fenomenico.

A tal fine primieramente è da considerare, che l'ente che è in noi privo di ogni elemento fenomenico, e però conosciuto immediatamente in se stesso e per se stesso, non ci è egualmente cognito nell'intuizione primitiva, e nella percezione e nelle susseguenti riflessioni.

Perocchè nella semplice intuizione non lo si conosce che del tutto inizialmente, e però nella pura forma ideale: in quanto l'ente è nella sua forma reale, benchè sia anche in questa per la sua propria essenza, ci è nascosto del tutto: perciò si dice che l'ente da prima intuito è del tutto virtuale, il che significa, che quantunque egli abbia nel suo seno l'assoluta realità, tuttavia questa ci rimane ancora affatto occulta.

Ma quando mediante la percezione noi lo uniamo con una *realità relativa*, allora questa realità relativa ci rappresenta la *realità assoluta*, e così incominciamo a conoscere la realità dell'ente in un modo imperfetto; il che ha bisogno di spiegazione.

La percezione risulta dai due elementi, dall'ente ideale e determinato, e dal fenomeno sostanziale dove termina l'affermazione. Quindi il nostro spirito nello stesso tempo che con una tale operazione conosce la sussistenza affermandola, conosce altresì nell'ideale qualche cosa di più che non conosceva prima, perocchè prima lo intuiva del tutto indeterminato, ed ora gli si sono manifestate alcune sue determinazioni. Queste determinazioni, che si rivelano nell'ente ideale quando a lui si unisce qualche reale benchè finito, incominciano a manifestarci quell'*ordine intrinseco* che conteneva nel suo seno, ma che a noi nascondeva. Egli è così che noi veniamo a conoscere (non senza

Digitized by Google

l'opera della riflessione che si ripiega sulla percezione, sul percepito) quelle che noi abbiamo appellate *idee elementari dell'essere* (1): non conosciamo solo l'essere senza più, ma conosciamo altresì ch'egli è atto, ed *atto primo*, ch'egli è *uno*, ch'egli è *durevole*, ch'egli è essenzialmente *individuato*, ed altrettali notizie, che diventano altrettante leggi ontologiche del pensare, dipendenti tutte dalla prima per la quale non si può pensare che l'ente (principio di cognizione); e che si raccolgono in questa proposizione generale: « l'ente non si può pensare se non tale qual'è » ; ossia: « non si può pensare diverso da quello che egli è »; il che è quanto dire, se si pensa l'ente nel suo modo proprio, è uopo pensarlo con quei caratteri intrinseci che non gli possono mancare giammai.

Quando adunque noi percepiamo un ente reale, allora non è a credersi, che l'essenza dell'ente in universale e il fenomeno sostanziale si uniscano quasi per giusta-posizione, ma eglino si compongono insieme e ne risulta un ente organato; non è da credere che conosciamo soltanto quello che prima era nei due elementi separati, l'essere universale e il fenomeno, ma v' ha qualche cosa di nuovo che risulta dalla loro unione: la cognizione nostra, che n'è l'effetto, si arricchisce di questo elemento nuovo, il quale rispetto all'ente ideale è un *ordine* che gli si aggiunge, e rispetto al fenomeno è la realizzazione di quest'ordine. Quindi nella percezione non si afferma solo il fenomeno, ma si affermano alcuni elementi che appartengono veramente all'ente come realizzati nel fenomeno sostanziale, si affermano congiunti come il modo dell'ente, e poi si distinguono mediante l'analisi della riflessione; quindi si viene a conoscere distintamente, che l'ente affermato è *atto primo*, che è *uno*, che è pienamente *determinato* ecc.; le quali sono proprietà dell'ente realizzate nel fenomeno; rispetto alle quali la nostra affermazione ha una verità assoluta.

---

(1) *Nuovo Saggio* ecc., nn. 575 e seguenti.

Digitized by Google

Art. XIII.

Continuazione.

Se dunque nel reale percepito vi hanno degli elementi che non sono puramente fenomeni ma appartengono all'essenza dell'essere realizzata, conviene che vediamo più distintamente quali sieno cotesti, e che relazioni si abbiano coll'ente relativo.

Noi abbiamo distinto negli enti relativi il principio ed il termine, abbiamo detto che il principio solo separato dal termine non è ancora ente. Pure la mente nostra il concepisce come qualche cosa di reale, e non come un mero nulla; abbiamo detto che il principio s'individua e si pone come ente mediante il termine che esercita la sua spontaneità; abbiamo detto ancora, che l'individuazione è un atto spontaneo del principio, un sentimento e come tale un fenomeno, abbiamo detto che questo fenomeno ha un suo proprio finimento e in tanto si dice termine proprio del principio, ma che al di là di questo finimento, di questo limite del fenomeno, la mente concepisce una realità pura che non è fenomeno, e di cui essa mente non ha alcun concetto positivo, ma il conosce soltanto dagli effetti che sono due: 1.° provocazione della spontaneità del principio a porre il fenomeno, 2.° limitazione modale del fenomeno stesso. Quindi in questa costituzione dell'ente si trovano due realità pure, il principio antifenomenale ed il termine ultrafenomenale: il fenomeno è medio fra queste due realità, e le congiunge insieme. E però lo stesso fenomeno si pensa in due modi: o unito col principio dal quale procede, e così costituisce l'individuazione dell'ente principio, e trattandosi sempre del fenomeno primitivo, costituisce la sua forma sostanziale (1); o unito colla realità ultrafenomenale, e così determina questa e la individua

(1) Quello che si dice del fenomeno deve dirsi della *cognizione* rispetto all'ente razionale; ma con questa differenza, che la cognizione individua il principio intellettivo e razionale; ma non l'idea, la quale è pura e nota per la propria essenza.

Digitized by Google

come sentita, e però costituisce la forma sostanziale dell'ente termine, p. e. de' corpi.

Veduto come il reale è intrinsecamente costituito, vediamo che cosa egli riceva dall'essenza dell'ente che gli viene applicata dalla mente.

Primieramente, la realità termine ultrafenomenale non ci è data per via di sentimento, perocchè ella è al di là del sentimento; dunque ci è data soltanto dalla mente, la quale avendo per regola del suo operare l'essere, e tutto ciò che concepisce dovendo sempre concepirlo come ente ossia nell'ente e per l'ente, trovasi obbligata da questa legge del suo operare ad ammettere un ente reale ivi appunto, dove termina il fenomeno. La ragione di ciò si è che il fenomeno solo non ha la sua ragione in se stesso, e neppure nel solo principio che lo produce, cioè non ha in se stesso la sua causa; perocchè da una parte il principio benchè operi spontaneamente pure vi è necessitato, e la ragione della necessità non si trova in lui, che anzi talvolta pone qualche resistenza e fatica a produrlo; dall'altra parte manca la causa che spiega perchè il fenomeno abbia quel limite modale, pel quale finisce in un modo anzichè in un altro. La mente dunque essendo obbligata a percepire il fenomeno perchè le è dato come termine, e il fenomeno per se solo non essendo concepibile perchè non è ente, ella vi aggiunge di primo tratto l'ente reale (pel principio di sostanza); e così il fenomeno si porge alla mente nella sua ragione, che ne spiega il modo e la conformazione; la qual ragione è la sostanza reale termine ultrafenomenale, e primo atto di questo termine. Questa sostanza è del tutto incognita, cioè non si conosce il fenomeno suo proprio, e però si chiama pura realità; ma viene associata dalla mente al fenomeno straniero in quanto ella lo provoca e lo limita modalmente, e però questo fenomeno straniero terminante in lei serve a determinare quella realità, e si prende come sua forma sostanziale (forma sostanziale de' corpi).

Ma se tale realità, posta dalla mente per la necessità di concepire il fine del fenomeno, si spoglia intieramente del fenomeno

Digitized by Google

Art. XIII.

Continuazione.

Se dunque nel reale percepito vi hanno degli elementi che non sono puramente fenomeni ma appartengono all'essenza dell'essere realizzata, conviene che vediamo più distintamente quali sieno cotesti, e che relazioni si abbiano coll'ente relativo.

Noi abbiamo distinto negli enti relativi il principio ed il termine, abbiamo detto che il principio solo separato dal termine non è ancora ente. Pure la mente nostra il concepisce come qualche cosa di reale, e non come un mero nulla; abbiamo detto che il principio s'individua e si pone come ente mediante il termine che esercita la sua spontaneità; abbiamo detto ancora, che l'individuazione è un atto spontaneo del principio, un sentimento e come tale un fenomeno, abbiamo detto che questo fenomeno ha un suo proprio finimento e in tanto si dice termine proprio del principio, ma che al di là di questo finimento, di questo limite del fenomeno, la mente concepisce una realità pura che non è fenomeno, e di cui essa mente non ha alcun concetto positivo, ma il conosce soltanto dagli effetti che sono due: 1.° provocazione della spontaneità del principio a porre il fenomeno, 2.° limitazione modale del fenomeno stesso. Quindi in questa costituzione dell'ente si trovano due realità pure, il principio antifenomenale ed il termine ultrafenomenale: il fenomeno è medio fra queste due realità, e le congiunge insieme. E però lo stesso fenomeno si pensa in due modi: o unito col principio dal quale procede, e così costituisce l'individuazione dell'ente principio, e trattandosi sempre del fenomeno primitivo, costituisce la sua forma sostanziale (1); o unito colla realità ultrafenomenale, e così determina questa e la individua

(1) Quello che si dice del fenomeno deve dirsi della *cognizione* rispetto all'ente razionale; ma con questa differenza, che la cognizione individua il principio intellettivo e razionale; ma non l'idea, la quale è pura e nota per la propria essenza.

Digitized by Google

come sentita, e però costituisce la forma sostanziale dell'ente termine, p. e. de' corpi.

Veduto come il reale è intrinsecamente costituito, vediamo che cosa egli riceva dall'essenza dell'ente che gli viene applicata dalla mente.

Primieramente, la realità termine ultrafenomenale non ci è data per via di sentimento, perocchè ella è al di là del sentimento; dunque ci è data soltanto dalla mente, la quale avendo per regola del suo operare l'essere, e tutto ciò che concepisce dovendo sempre concepirlo come ente ossia nell'ente e per l'ente, trovasi obbligata da questa legge del suo operare ad ammettere un ente reale ivi appunto, dove termina il fenomeno. La ragione di ciò si è che il fenomeno solo non ha la sua ragione in se stesso, e neppure nel solo principio che lo produce, cioè non ha in se stesso la sua causa; perocchè da una parte il principio benchè operi spontaneamente pure vi è necessitato, e la ragione della necessità non si trova in lui, che anzi talvolta pone qualche resistenza e fatica a produrlo; dall'altra parte manca la causa che spiega perchè il fenomeno abbia quel limite modale, pel quale finisce in un modo anzichè in un altro. La mente dunque essendo obbligata a percepire il fenomeno perchè le è dato come termine, e il fenomeno per se solo non essendo concepibile perchè non è ente, ella vi aggiunge di primo tratto l'ente reale (pel principio di sostanza); e così il fenomeno si porge alla mente nella sua ragione, che ne spiega il modo e la conformazione; la qual ragione è la sostanza reale termine ultrafenomenale, e primo atto di questo termine. Questa sostanza è del tutto incognita, cioè non si conosce il fenomeno suo proprio, e però si chiama pura realità; ma viene associata dalla mente al fenomeno straniero in quanto ella lo provoca e lo limita modalmente, e però questo fenomeno straniero terminante in lei serve a determinare quella realità, e si prende come sua forma sostanziale (forma sostanziale de' corpi).

Ma se tale realità, posta dalla mente per la necessità di concepire il fine del fenomeno, si spoglia intieramente del fenomeno

Digitized by Google

in modo che resti realità pura; non ci riman più che il concetto di un atto senza alcuna determinazione, e l'atto è uno degli elementi che appartengono all'essenza dell'ente, la quale inesiste in noi tale qual'è, senza alterazione o fenomeno alcuno. Quindi quest'atto, che la mente concepisce al di là del termine fenomenale, appartiene all'essenza reale dell'ente, ed è in pari tempo nella forma ideale (giacchè l'ente è in tutte due le forme). E però quest'atto preso da sè solo non è il corpo, il quale non esiste senza la sua forma sostanziale, che è il fenomeno terminativo.

Ma se la nostra mente riconosce la necessità di quest'atto al di là della fine del fenomeno, ella non può tuttavia decidere se un tal atto spoglio del fenomeno terminativo non appartenga ad un altro fenomeno che non cade nel sentimento nostro, o quale questo fenomeno possa essere. Solamente col ragionamento dialettico trascendentale ella arriva a conoscere che quell'atto dee appartenere ad un soggetto diverso da noi, ma non sa dire se questo soggetto sia Iddio creante, l'atto primo di tutti gli atti senza fenomeno, ma ente reale per sè; ovvero se appartenga ad un soggetto finito suscettivo di fenomeno. Questo solo ella sa in somma, che quell'atto separato e diviso da ogni altra cosa, e quindi considerato come atto puro, appartiene all'essenza dell'ente, perocchè questa è una delle proprietà dell'ente, l'essere atto.

Consideriamo ora il principio dell'ente finito. Il principio non ci è dato soltanto da un'operazione della mente, come la realità termine ultrafenomenale; ma l'abbiamo nello stesso sentimento, perocchè il sentimento è appunto il principio individuato. Tuttavia se noi leviamo da lui ogni sentimento, ogni termine sentito e però ogni fenomeno, e così facciamo cessare la sua individuazione, che cosa ci resta nel nostro pensiero? Certo ci resta ancora qualche cosa, perocchè noi ben intendiamo che il principio del sentimento non è il sentimento stesso, ma che tali cose si distinguono colla mente. Dunque il principio, fatta astrazione dal sentimento, rimane nella mente nostra

Digitized by Google

come realità pura antifenomenale. Il concetto di un tal principio è per fermo un concetto diverso dal concetto di noi stessi; noi non siamo più quel principio. Che cosa dunque contiene il concetto di un principio così separato da ogni sentimento e da ogni fenomeno? Non altro che ancora il concetto di un atto, e di un atto puro ed astratto.

Ma l'atto, il puro atto appartiene all'essenza dell'ente, dunque la cognizione che abbiamo del principio è cognizione che ha per termine l'essenza dell'ente nella sua forma reale e nella sua forma ideale ad un tempo. Dunque anche il principio è un di quelli elementi che inesistono nella mente nostra puri da ogni fenomeno, tali quali sono in se stessi e per se stessi.

Di che procede che il principio così solo e puro da ogni individuazione neppure sia sostanza, ma semplicemente ente, o piuttosto elemento astratto dell'ente. Acciocchè divenga sostanza, egli deve acquistare una forma sostanziale, e questo è il fenomeno primitivo che lo individua, e che lo costituisce.

Per altro il principio puro, diviso dalla sua individuazione, egli non costituisce da sè solo un ente, ma soltanto l'elemento dell'ente, e però un astratto. Quindi suppone quell'ontologica precedenza che abbiamo detto, la quale lo compia, e la quale non cade menomamente nella nostra percezione, ma solo col ragionamento dialettico si rinviene, mediante la facoltà integratrice.

Art. XIV.

Della lingua interiore, e della lingua esteriore.

Or le cose ragionate circa il conoscere per via di rappresentazione dimostrano che l'uomo possiede una *lingua interiore* intima alla sua potenza conoscitiva, della quale si serve come d'istrumento del pensare.

Perocchè noi vedemmo che il fenomeno è quello che gli rappresenta l'ente, e che la varietà dei fenomeni è quella che gli rappresenta l'ente in diversi modi e gradi. Quindi senza i fenomeni il principio potrebbe aver bensì l'intuizione dell'ente

Digitized by Google

in universale, e poniamo anche la percezione dell'ente assoluto, ma non la cognizione degli enti finiti e molteplici.

Infatti il fenomeno è quello che costituisce la forma sostanziale del principio, e individuandolo lo rende atto ad essere pensato dalla mente come un ente compiuto e determinato; e così del pari il fenomeno considerato nel suo finimento è quello che costituisce la forma sostanziale del termine straniero d'innanzi alla mente, che afferma una realità analoga al finimento di questo fenomeno, e così pensa i corpi. Un fenomeno, espandendosi in uno spazio diverso da altri fenomeni, fa segno alla mente che i corpi son più, e non un solo; e quando la maniera di sentire è la stessa e tuttavia il fenomeno è diverso, la mente riporta ai corpi queste diversità (1).

Tutti i fenomeni sono dunque segni naturali degli enti; ma i fenomeni primitivi sono segni che si compongono cogli enti stessi finiti costituendo le loro forme sostanziali; giacchè trattandosi di enti relativi non è maraviglia che anche le forme sostanziali siano relative. Quando s'impone un nome sostantivo ad un dato ente, allora questo nome esprime l'ente sotto quella forma sostanziale; e così il fenomeno primitivo resta inchiuso nel concetto dell'ente che si nomina, e nella definizione di lui. E ogni qualvolta senza badare a questo si volle ritenere quel nome per significare quell'ente spogliato del suo fenomeno sostanziale e quindi della sua forma sostanziale, si aprì il varco a innumerabili errori. Questo è uno dei più ampi fonti della filosofia sofistica, e specialmente del panteismo germanico.

I fenomeni poi conseguenti ai primitivi ed accidentali sono anch'essi altrettanti segni dell'ente, ma non sempre veritieri, come abbiam veduto.

Quindi il pensiero tende bensì sempre all'ente di sua natura; ma nella condizione in cui siamo egli si serve per giungere a conoscerlo sempre più di segni rappresentativi, quali sono i fe-

---

(1) Le maniere di sentire son diverse quando lo stoffo del sentimento è totalmente diverso.

Digitized by Google

nomeni, i quali formano come una lingua interiore. Questa lingua, nello stesso tempo che conduce il pensiero alla cognizione degli enti relativi e moltiplici, lo dirige altresì quasi a ultimo fine di lui all'ente essenziale, di cui non vede a vero dire la realità propria, ma s'accorge di posseder certi segni di questa realità, e così in modo imperfetto e negativo finisce in essa come ultimo punto delle intuizioni cogitative. Or poi ella merita sopra modo di esser meditata quella individua unione, che questi segni naturali formano coll'ente che rappresentano, sia questo ente principio o ente termine: per la quale unione individua si rappresenta alla mente una pluralità di enti compiuti e individuati e nella loro propria sostanza, per guisa che la cognizione è positiva e non negativa, onde ci persuadiamo di percepire quegli enti quali sono nella loro propria natura.

Il qual fatto ben inteso spiega il perchè la parola esterna sia anch'essa così utile all'intelligenza, e come il suono materiale del vocabolo s'associ e s'individui col concetto per modo che il nostro spirito vede e pensa l'ente nel vocabolo, e senza i vocaboli non può a lungo ragionare, venendogli meno la presenza degli oggetti pensati. Il vocabolo è un suono, e il suono è una sensazione. Vero è che questa sensazione è intieramente diversa dall'ente pensato e benanco da' suoi fenomeni, sieno primitivi o sieno conseguenti; ma la mente non associa però meno la sensazione del vocabolo coll'ente che vuole esprimere; perocchè la legge del pensiero consiste nell'associazione di un fenomeno coll'ente senza che sia necessario che il fenomeno, cioè il sentimento, sia uno piuttosto che un altro, supplendo la riflessione, la quale avverte se un fenomeno sia proprio e naturale dell'ente o non sia, nel quale ultimo caso il fenomeno sensibile è un segno arbitrario che rammemora insieme coll'ente anche il suo fenomeno o segno naturale. Così la lingua esteriore è un complesso di segni de' segni; cioè di segni arbitrari, che richiamano i segni naturali e con questi l'ente da essi determinato. Qui si vede spiegata l'origine, la necessità e la potenza della parola.

Digitized by Google

CAPO LVI.

SI RACCOGLIE DALLE COSE DETTE COME SIA COSTRUITO L'ESSERE UMANO, E SI CONFERMANO ALCUNE DI ESSE COSE CON NUOVE PROVE.

Dalle cose dette possiamo raccogliere qual sia l'intima costituzione dell'essere umano: quest'essere è un principio unico individuato da tre termini di diversa natura, lo *spazio* la *materia* e l'*idea*, organati fra loro all'unità.

ART. I.

Lo spazio puro è un termine fenomenico dato al nostro sentimento fondamentale.

Ella è sentenza opposta al senso comune quella che dichiara lo spazio senza i corpi un nulla, giacchè lo spazio puro vince in grandezza ogni misura, ed ha un rapporto di misurato e di eccedente la misura, e questa misura sono i corpi stessi veri od immaginari: tutte cose che non possono convenire al nulla. Noi abbiamo ancora dimostrato che lo spazio immisurato e puro è dato all'anima dalla natura, e che lo sente collo stesso atto con cui ella esiste (*Antropologia* 164–174). A cui si possono aggiungere altre prove: eccone alcune.

1.° Egli è manifesto che lo spazio solido e illimitato non ci è somministrato dalle sensazioni corporee; perocchè queste non fanno anzi altro che limitarcelo; e noi apprendiamo spazio anche là dove non sono corpi fra un corpo e l'altro che riguardiamo come due confini della distanza o estensione che li divide. Ora i limiti suppongono la cosa che viene limitata, e non sono la cosa stessa — Noi abbiamo bensì detto nel Nuovo Saggio che il movimento de' corpi, la cui possibilità non cessa giammai, ci dà il concetto d'uno spazio indefinito. Ma primieramente trattasi sempre qui dello spazio misurato, e però il concetto che ce ne viene non è altro che quello di una misura *indefinitamente* grande; ma una misura indefinitamente grande

Digitized by Google

suppone un misurato infinitamente grande; onde il concetto della misura rimane sempre distinto da quello del misurato. Di poi lo stesso moto del corpo suppone lo spazio dove il corpo si muova, non potendosi concepir moto nel niente.

2.° Le sensazioni ci illudono talora circa i corpi o le loro località nello spazio, ma non ci illudono mai circa lo spazio immisurato: questo resta sempre il medesimo, semplice ed immutabile nel nostro sentimento. Veggasi quello che accade nel sogno. Nel sogno le immagini c'ingannano rappresentandoci corpi e movimenti che non sono, ma esse non c'ingannano punto intorno allo spazio immisurato. Lo spazio immisurato nel sogno è il medesimo che nella veglia, ed è simile al pensiero e alla verità; perocchè se noi facciamo nel sogno un ragionamento vero, egli è vero anche nella veglia, perocchè la verità è diversa dalle immagini e dai fenomeni mutabili, e affatto immune da questi. Il simile avviene circa lo spazio puro che non ammette cangiamento: circa questo non si dà sogno, perocchè egli è sempre ugualmente presente allo spirito nostro. Quindi anche avviene che se noi nel sogno trovassimo alcune proprietà de' corpi matematici, o alcune dimostrazioni delle medesime proprietà; quelle proprietà e quelle dimostrazioni sarebbero vere anche nella veglia, perchè noi le abbiamo lavorate sopra lo spazio puro e sopra alcune sue limitazioni possibili, e non punto sopra corpi reali. Il che dimostra che que' due elementi su cui abbiamo meditato dormendo, cioè lo spazio puro e le limitazioni possibili, sono cose diverse dai corpi reali e dalle loro imagini, benchè queste ci abbiano servito a fissare quelle limitazioni possibili; mentre c'ingannarono solo col farci creder reali i corpi che ci rappresentavano. La realità dunque de' corpi è cosa diversa dallo spazio puro, e dalle sue limitazioni possibili; e mentre il sentimento dello spazio puro ci accompagna sempre in veglia ed in sogno e non ci inganna mai, perchè non è rappresentativo d'altra cosa, le sensazioni ed imagini sensibili ci possono ingannare e c'ingannano qualora non ci rappresentino fedelmente il fenomeno primitivo.

Digitized by Google

3.° Un'altra prova si trae della stessa verità dall'insensibilità del moto assoluto. Qual'è la ragione per la quale noi non ci accorgiamo di moverci rapidamente insieme col nostro pianeta? La ragione si è che tutti i corpi circostanti movendosi anch'essi conservano tra di loro le stesse distanze. Tutto ciò che si cangia non è altro che la località de' corpi. Quindi nello spazio puro ed assoluto termine del principio sensitivo non accade alcuna mutazione, alcun moto: egli è indifferente a questo spazio puro, che un corpo sia in una località di lui o in un'altra: egli si rimane quel che era prima, immobile infinito come prima. Dunque egli ha natura diversa da quella de' corpi. Di più questa natura de' corpi è così diversa da quella dello spazio, che il corpo stesso non riceve nessuna alterazione pel semplice fatto di esistere piuttosto in un luogo, che in un altro dello spazio puro. Dunque noi abbiamo il sentimento del corpo in un modo al tutto differente e indipendente dal sentimento dello spazio puro.

4.° Finalmente lo stesso concetto del corpo paragonato al concetto dello spazio ci mostra che lo spazio è cosa anteriore al corpo, di maniera che il corpo esteso non potrebbe esistere o pensarsi se non vi avesse innanzi a lui l'estensione ch'egli dee occupare.

Art. II.

Perchè la mente non suppone allo spazio un SUBSTRATUM *come fa a' fenomeni corporei.*

Qui si moverà la questione, perchè la mente non suppone allo spazio puro un *substratum*, come ella fa alle sensazioni corporee.

La ragione fu già da noi indicata quando abbiamo detto che la mente è mossa a supporre un *substratum* alle sensazioni corporee dal sentimento della difficoltà e della fatica che prova il principio sensitivo a mutare il suo stato, atteso che egli ha l'istinto di conservazione e di stabilità nel suo stato precedente. Ma questo istinto non può esserci se non in un principio che

Digitized by Google

abbia già qualche individuazione, perocchè senza individuazione egli ancora non esiste, mancandogli il primo atto che lo costituisce sostanza. Ora il principio dello spazio, prima di sentire lo spazio, è puramente un principio astratto, che privo di ogni individuazione non esiste realmente. Se non esiste, non può sentire alcuna difficoltà o fatica a porre il primo suo atto, che termina nello spazio. Quindi la mente non ha cagione di supporre allo spazio alcuna realità pura, ossia un *substratum*.

Da questo procede;

1.° Che lo spazio non si soglia considerare come una sostanza, giacchè al concetto di sostanza si suole sottoporre una realità pura, vestita poi del fenomeno.

2.° Che lo spazio ci si presenti come un primo atto senz'atti secondi, e che la mente lo concepisca semplicemente come un ente di singolar natura, risultante semplicemente dal fenomeno e dall'essenza dell'ente.

3.° Che lo spazio sia un fenomeno puro, la cui realità terminativa ci rimane intieramente nascosta, o piuttosto la cui realità non è terminativa, appunto perchè non termina in essa il nostro sentimento, ma è una realità ontologicamente anteriore.

Qui si faranno due obbiezioni. La prima dirà: « se lo spazio non presenta una realità pura oltre a sè, come sapete voi che egli sia termine straniero al vostro principio, e non termine proprio? » La seconda dirà: « se lo spazio è puro fenomeno, come si concepisce egli fuori di noi? »

Alla prima obbiezione si risponde, che lo spazio puro termine del nostro sentimento fondamentale non si riconosce colla percezione primitiva per un diverso da noi; e che però non è la percezione, ma il ragionamento dialettico, che vada al di là dello spazio fenomenico, e che stabilisca la necessità di un principio a noi straniero che movendo la nostra spontaneità produca in noi il fenomeno dello spazio. La percezione non apprende che le sostanze da noi diverse, e lo spazio non si considera come sostanza. Come fenomeno primitivo poi, non è diverso dal suo principio, che in lui esiste come termine proprio. Il che

Digitized by Google

s'intenderà qualora dal fenomeno primitivo dello spazio si tolgano via tutte le sensazioni esterne, e però tutti i limiti e i rapporti coi corpi che lo misurano, lasciando solo lo spazio del sentimento fondamentale oscuro e, come l'abbiam chiamato, *interno*, difficile a raggiungersi dalla riflessione, non paragonabile a quello che apparisce dopo l'uso degli organi sensorj, benchè la ragione dica che tutto ciò che questi porgono non sono altro che aggiunte di quel primo, le quali il fanno chiaro e luminoso.

Come poi il ragionamento dialettico conchiuda che il fenomeno dello spazio supponga un principio diverso da noi, che in noi lo susciti, vedesi da questo, che tolto via lo spazio, nel concetto nostro rimane un principio indifferente a svolgersi e individuarsi piuttosto in un modo che in un altro: egli non ha dunque in se stesso la ragione del perchè si susciti in lui il fenomeno dello spazio anzichè un altro qualunque: è dunque necessario supporre un'altra ragione, ossia un'altra causa, che spieghi il suscitamento di tale fenomeno. E questa è la differenza fra l'operare della *percezione*, e quello del ragionamento dialettico: che la prima immediatamente e istintivamente afferma una realità, che considera come *substratum* del fenomeno, puntando sul sentimento della violenza; laddove il ragionamento dialettico argomenta all'esistenza di una sostanza, che non considera punto come *substratum* del fenomeno, ma piuttosto come causa separata.

Venendo ora alla seconda difficoltà, ella pecca col suppor falsamente che lo spazio sia fuori del suo principio, e ciò che produce tale errore è questo. Noi siamo individuamente uniti al nostro proprio corpo; ora lo spazio si spande anche fuori del nostro corpo senza alcun limite. Di che si conchiude che lo spazio sia fuori di noi. Il che è soltanto vero parzialmente, perocchè se per noi s'intende l'individuo che noi formiamo col corpo, certo egli viene ad essere fuori di noi, intendendo fuori del nostro corpo; egli si continua al di là del nostro fenomeno corporeo, ma non viene da questo che sia fuori anche dal suo

Digitized by Google

principio. Ora egli è vero che questo principio non siamo noi, ma è un principio antecedente a noi. Tuttavia questo principio stesso è in noi, giacchè il principio della nostra animalità, il quale ci individua come animali, ci innesta come abbiam detto sul principio dello spazio quale individuazione ulteriore; di maniera che i due principii dello spazio e dell'animalità si uniscono identificati in uno. Egli è dunque vero che lo spazio è fuori di noi, perchè questo noi non esprime il puro principio dello spazio, ma può anche dirsi che lo spazio è in noi in quanto in noi si trova il suo principio come un antecedente della nostra propria costituzione.

Art. III.

Perchè la materia si espanda nello spazio.

Veniamo ora al secondo termine dell'umano individuo, la materia.

La prima questione che si presenta è: perchè ella si espanda nell'estensione.

Questa questione sorge nella mente tostochè si abbia ben inteso che l'estensione non è la materia, e che anzi precede la materia. Il che non da tutti s'intende, ai quali sembra che l'estensione sia una proprietà della materia così fattamente, che un corpo nel muoversi porti con sè la sua propria estensione, cosa del tutto contraria al fatto, se bene si osservi. Perocchè niun corpo che si muove porta con sè l'identica estensione, ma la lascia nel luogo dove era prima e successivamente ne trova un'altra e poi un'altra ancora, giacchè in questo appunto consiste il muoversi nel mutar di luogo, che è mutar d'estensione. Ciò che inganna in questo fatto si è la confusione che fa la mente poco vigilante fra la quantità e la figura dell'estensione, e l'estensione medesima, di modo che vedendo che il corpo nel suo moto conserva la stessa quantità di estensione e la stessa figura, si giudica tortamente che conservi l'identica

Digitized by Google

estensione, quando il vero si è che depone continuamente l'estensione, ma nello stesso tempo ne riceve un'altra della stessa quantità e figura. Ha dunque luogo la domanda, perchè la materia si spanda nell'estensione, quand'ella è cosa diversa dall'estensione.

La risposta che noi facciamo è questa. La materia è un termine che viene dato ad un principio sensitivo, il quale ha già precedentemente per termine lo spazio, ossia l'estensione (che è il medesimo). Il qual principio perciò è nell'estensione in quella maniera che abbiam detto il principio esser nel termine. Quindi dovendo egli sentire dove è, conviene necessariamente ch'egli senta nell'estensione. È dunque lo spirito quello che veste la materia di estensione conformandola per così dire alla sua propria natura. Così, ogniqualvolta un agente usa ad operar qualche cosa un istrumento, rimane nella cosa operata l'impronta o il vestigio dell'istrumento usato: se l'occhio a ragion d'esempio usa, a vedere, d'una lente color di rosa, vede tutte le cose rosate. Se si tocca un corpo morbidissimo colle mani inguantate in ruvido panno, parrà ruvido anch'esso, e in generale ogni sensazione è conforme all'organo che vi s'adopera per acquistarla. Non è già che la natura del sentito dipenda da questo solo: ella è un risultato di tre concause, ciascuna delle quali lascia nel sentito un elemento, le quali sono: la natura dell'agente, la natura del mezzo con cui agisce, e la natura della virtù che lo provoca ad agire. Ora nel caso nostro lo spazio è come il mezzo pel quale il principio sensitivo agisce quando sente la materia.

Si può anche esprimere la stessa cosa in altro modo dicendo, che lo spazio è la prima individuazione del principio senziente, e che la materia è data a questo individuo già individuato, gli è data come ad individuo e non come a semplice principio, gli è data come termine di un secondo atto di ulteriore individuazione, e non come termine di un primo suo atto.

Dove si scorge la natura fenomenale della materia sentita, giacchè l'estensione nella quale apparisce è puro fenomeno, come

Digitized by Google

abbiam detto: in quanto dunque la materia è estesa, in tanto è fenomeno (1).

Qui poi si vede come il termine dello spazio e quello della materia vengono insieme organati nel principio sensitivo, costituendo lo spazio la sede della materia.

Art. IV.

Di che natura sia il fenomeno materiale nel sentimento fondamentale.

Affine di formarsi qualche concetto della natura che ha il fenomeno materiale nel sentimento fondamentale, conviene rimuovere coll'astrazione della mente tutto ciò che ci vien dato dall'uso degli organi sensorj esterni. Rimosso questo, non ci rimane più che un sentimento oscuro della vita animale.

Questo sentimento della vita animale è certamente limitato, ma noi non percepiamo i limiti di lui, separati e distinti da lui medesimo; al che converrebbe che i limiti istessi si erigessero in altrettante sensazioni distinte per uno stoffo diverso, come accade appunto nell'uso de' sensi esterni che ci danno le sensazioni superficiali. I limiti distinti non compariscono se non allorquando si dieno più sensazioni ad un tempo, l'una delle quali limita l'altra per la diversità dello stoffo. Quindi dato un sentimento solo, benchè limitato, non può presentare al sentimento nostro limite distinto di sorta alcuna appunto perchè egli è uno solo, onde non ammette confronti nè distinzioni.

Si dirà che nel sentimento fondamentale corporeo vi hanno due sentimenti, quello dello spazio e quello della materia. Ma questi primieramente non ammettono confronto perchè sono di

(1) Si domanderà perchè lo spirito vesta la materia ora d'uno spazio maggiore, ora d'un minore — Questo dipende certamente dalla maniera di operare del principio proprio della materia, la quale a noi rimane incognita. Solo possiam dire, che il principio dello spazio inesistendo in ogni punto dello spazio, il principio o i principii proprii della materia debbono avere virtù di provocar quello al fenomeno materiale in uno o in un altro luogo qualunque assegnabile nello spazio.

Digitized by Google

natura totalmente diversi. Lo spazio è semplice e senza confini; dunque egli non può somministrare il sentimento dei limiti necessarii a figurar la materia. La materia ha limiti, ma questi limiti non sono sensazioni; ma solamente sono le superficie dove cessa l'unica sensazione. Ora, perchè si sentano i confini del corpo, conviene che nel limite stesso sorga una sensazione avente uno stoffo diverso dal solido fenomenale che in essa finisce: dunque il sentimento fondamentale non può aver confini sensibili che gli diano una figura sensibile.

Si dirà ancora, che nel sentimento fondamentale vi hanno secondo noi tre sentimenti diversi, quello dell'esteso, quello dell'eccitamento e quello dell'armonia. Ma primieramente questi si fondono insieme in un solo sentimento della vita animale. In secondo luogo essi non possono prescrivere confini al solido fenomenale, perocchè non sono sensazioni superficiali. Altro dunque non possono fare se non rendere il sentimento della vita un misto di più sentimenti, non tali però, che si distinguano per via di figure diverse e di limiti che gli mostrino dove l'uno cessa e l'altro incomincia; giacchè nello stesso luogo dov'è l'eccitamento ivi è anche l'estensione, e dove è l'armonia ivi è anche l'eccitamento.

Che poi la vita sia un misto di più sentimenti i quali insorgono nello stesso continuo, non sarà conteso da chi attentamente osserverà che l'uomo non sente ugualmente in tutte le parti del suo corpo, nè in tutti i sistemi ed apparati delle sue funzioni; ma tutti questi sentimenti si fondono, come dicevamo, in un sentimento indistinto, perocchè la distinzione non nasce se non in virtù delle sensazioni superficiali che figurano il corpo e le sue parti.

Conviene ancora osservare che, l'individuo umano risultando dall'armonia sensibile percepita dalla mente, a questo solo sentimento, che tutti gli altri abbraccia, noi poniamo attenzione siccome nostro, e all'incontro non riputiamo nostri quei sentimenti che si considerano come precedenti a questo per astrazione di mente, aventi per termine il movimento intestino, il

Digitized by Google

continuo e lo spazio. Onde nel sentimento della vita non abbracciamo questi sentimenti precedenti, se non in quanto esistono in esso fusi in un solo ed unico sentimento.

Intanto da ciò che è detto conviene che tiriamo questa conseguenza, che il sentimento fondamentale corporeo è puramente fenomenale, e che egli non somministra ancora alla mente un sufficiente appoggio da indurne il *substratum* della realità pura, come vedesi pur da questo che quel sentimento è il sentimento della vita animale.

Altro corollario se n' ha ancora, cioè che quel sentimento è termine nostro proprio, appunto perchè è puro fenomeno col quale il principio animale s'identifica esistendo in esso come individuo.

Art. V.

Dichiarazione della percezione fondamentale.

Or da quanto è detto riceve lume la natura della percezione fondamentale.

Perocchè dall'aver noi veduto che lo spazio e la materia, in quanto sono termini del sentimento fondamentale, sono puri fenomeni, e però termini proprii e non termini stranieri del principio sensitivo, col quale s'identifica il principio, ne viene che la percezione intellettiva fondamentale non è la percezione della realità pura straniera, ma è la percezione dello stesso principio individuato nel fenomeno.

Quindi il principio intellettivo, percependo il detto fenomeno, nol percepisce come cosa straniera. ma come cosa propria, il che è quanto dire percepisce il principio sensitivo individuato ne' due termini dello spazio e della materia fenomenale, il qual principio sensitivo viene così identificato col principio intellettivo. Per questo l'uomo a principio della sua esistenza ha un sentimento unico, che è quanto dire sente se stesso in quanto è animale, e sentendo se stesso sente anche il corpo, non essendo il corpo in quel primo sentimento se non l'individuazione del principio animale.

Digitized by Google

Quindi si scioglie la sottile questione: « Se l'uomo appena che esiste abbia il sentimento di se stesso, ovvero il primo sentimento che ha sia quello del proprio corpo », in questo modo:

Il sentimento può esser principio e termine: il sentimento principio non può mancare al principio individuato, perchè lo costituisce quello che è (sentimento sostanziale principio): e così il principio intellettivo e sensitivo, e conseguentemente il razionale, sono sentimento. Ma il sentimento termine, l'uomo non lo ha a principio come intellettivo, ma ha il sentimento termine come vivente animale.

Ora questo sentimento termine non è il corpo come realità straniera, ma è il corpo fenomenale.

Non si può dire per questo con esattezza, che abbia « il sentimento di se stesso, » perchè il sentimento di se stesso viene a dire un sentimento in cui il sè sia divenuto termine. Ma il *sè* appartiene al principio intellettivo, il quale nel primo momento in cui l'uomo esiste è solo principio e non termine, perocchè all'individuo animale non si può applicare i pronomi personali io, me, o sè.

Nè pure si può dire che il sentimento termine dell'uomo nel primo momento della sua esistenza sia il corpo straniero, non distinguendosi in quel sentimento nulla di straniero; quel sentimento termine adunque è, per dirlo di nuovo, l'animalità soggettiva, l'animalità come fenomeno composto di un principio sensitivo, e di un termine proprio o fenomenale, nel quale il principio sensitivo è individuato e identificato.

Di che si spiega la maniera di operare del bambino. Ogni ente opera al di fuori di sè mediante il termine che lo costituisce, perocchè gli atti secondi sono atti ulteriori che si continuano all'atto primo. Avendo dunque il bambino per sentimento termine l'animalità, benchè egli operi come principio razionale, tuttavia operar deve coll'animalità che è il suo termine proprio, fino a tanto che mediante la riflessione non abbia convertito in sentimento termine anche il suo principio intellettuale e razionale, e così abbia acquistata la libertà delle sue

Digitized by Google

azioni. Quindi apparisce perchè le operazioni infantili sieno operazioni appartenenti all'animale, benchè accompagnate (in quanto da lui provengono) dall'intelligenza istintiva.

E medesimamente si vede perchè il bambino non distingua così tosto il proprio corpo da se stesso, o se stesso dal proprio corpo.

Art. VI.

La PURA REALITÀ *della materia non è sentita, nè percepita sensibilmente, ma solo percepita intellettualmente.*

Se dunque nel sentimento dello spazio e nel sentimento fondamentale non v' ha percezione della realità pura straniera, in qual momento nasce questa percezione?

In prima dobbiamo intenderci sul significato di sentimento, di percezione sensitiva, e di percezione intellettiva.

Il semplice sentimento del tutto spontaneo, naturale, privo di ogni fatica, non è percezione.

Quando nel sentimento ci ha ripugnanza, fatica e tuttavia necessità (il che chiamasi sentimento di violenza), allora vi ha percezione sensitiva. La percezione sensitiva è dunque sentimento, ma non ogni sentimento, nè tutto il sentimento, ma solo quell'accidente del sentimento, che dicevamo senso di violenza.

La percezione intellettiva poi è quell'atto dello spirito razionale, pel quale egli apprende il sentimento come un ente (nè può apprenderlo altramente), il che è quanto dire intuisce ed afferma nel sentimento quell'atto di essere, che al principio senziente rimaneva nascosto.

Quindi la percezione intellettiva è di tre maniere. Perocchè lo spirito può percepire il sentimento dalla parte del suo principio, o dalla parte del suo termine.

Può percepire il sentimento dalla parte del suo principio, nel qual caso il principio intellettivo s'identifica col principio razionale.

Questa maniera di percezione non nasce che rispetto al principio sensitivo nostro proprio; giacchè gli altri principii sensitivi

Digitized by Google

si *conoscono* bensì, e anco s'*immaginano* intellettivamente, ma non si *percepiscono*. Giacchè altro è percepire, altro conoscere. Dopo che abbiamo noi percepito il nostro proprio principio sensitivo, con che viene identificato col nostro principio intellettivo, noi ci riflettiamo sopra, e coll'astrazione lo dividiamo dal nostro principio intellettivo, e così ci formiamo il concetto del puro principio sensitivo separato dall'intelligenza. Or questo concetto dirige poi la nostra imaginazione intellettiva quando ci vogliamo rappresentare de' meri principj sensitivi, come son quelli degli animali bruti. Possiam dunque conoscere per questi modi i principii sensitivi che a noi non appartengono, ma non possiamo percepirli.

Lo spirito intellettivo può percepire il sentimento dalla parte del suo termine, cioè il sentito. Ora rispetto al suo termine abbiamo distinto il sentimento semplice dalla percezione sensitiva. Se lo spirito intellettivo percepisce il sentimento semplice, il puro fenomeno, in tal caso non percepisce ancora la pura realità straniera; ma se percepisce il senso violentato, incontanente l'intelligenza si porta alla realità straniera come a *substratum* di un tale sentito, operando in virtù del principio di sostanza.

Le tre maniere adunque di percezione intellettiva sono:

a) Percezione intellettiva del principio sensitivo.

b) Percezione del fenomeno sensibile.

c) Percezione di un sentito violento — In questa si percepisce la pura realità straniera.

E che la cosa sia così, cioè che niun sentimento si estenda alla pura realità, la quale è posta solamente dall'intelletto, gioverà che noi lo dimostriamo più accuratamente, essendo proposizione molto importante per le sue conseguenze.

Eccone adunque alcune prove:

1.° Egli è indubitato che se la materia, di cui è composto il corpo nostro, si cangiasse in altra, ma senza intervallo di tempo, e la nuova materia fosse e nei suoi elementi e nella sua organizzazione in tutto uguale alla prima, sicchè l'azione che la prima esercitava nel nostro spirito si continuasse identica

Digitized by Google

per ogni rispetto, noi non ci accorgeremmo di alcun cangiamento. Questo prova ad evidenza, che il sentimento nostro è puramente fenomenale, e che in esso non cade nulla di veramente straniero.

2.° Il fatto che lo spazio assoluto del nostro corpo non è da noi sentito, dimostra il medesimo, posta la teoria del moto che abbiam data, secondo la quale non essendo identica la località, non può essere identica la materia come realità pura, ma soltanto come effetto di un principio trascendente.

3.° Che il sentimento fondamentale sia puro fenomeno fu veduto, e si può confermar da questo che è il primo atto dell'animale; e poichè l'animale non può sentire prima di esistere, perciò non può sentire alcuna violenza in porre il primo suo atto. Nè vale il dire che anteriormente all'animale vi è il principio individuato dallo spazio, perocchè il principio animale senziente non è il principio dello spazio, ma è lo stesso soggetto animale principio di tutti i sentimenti animali, benchè in esso vi sia anche il principio dello spazio. Il soggetto che sente è sempre formato dall'ultima individuazione, perocchè il soggetto delle azioni e delle passioni è l'individuo.

Ma noi diciamo che il sentimento è sempre puro fenomeno anche in quel caso in cui prende il nome di percezione sensitiva, in cui vi ha il senso della violenza. Questo senso vi ha indubitatamente in quelle sensazioni che vengono suscitate in noi dagli stimoli esterni. Ora che anche in queste il sentimento sia puro fenomeno, e non cada per nulla la realità pura che poi la mente soppone al fenomeno, si prova dall'osservare che tutte le sensazioni esterne isolatamente prese, e non unite e confrontate dalla mente, ci sono talora cagione d'inganno e d'illusione. Noi possiamo sentire de' suoni senza alcun corpo esterno sonoro che ce li produca, possiamo ingannarci per via de' sapori ed odori che in certe malattie ci si fanno sentire senza i corrispondenti stimoli esterni: le illusioni della vista sono conosciutissime. Lo stesso tatto, che sembra il senso più positivo e sicuro, ci cagiona delle illusioni come s'esperimenta

Digitized by Google

nel sogno, nel quale sembra di toccare una cosa che non esiste, come pure di correre con fatica, di arrampicarsi su per qualche greppo, o stando per cadere in un precipizio, attenersi all'erba, ai pruni e all'eriche, sospesi in aria con ansietà (1). Se la realità pura cadesse nel sentimento, questo non si potrebbe illudere; perocchè l'illusione consiste nel farci credere che sia presente un corpo straniero quando egli non c'è. Se l'illusione conduce la mente ad un falso giudizio, allora vi ha veramente inganno, perocchè l'inganno è soltanto proprio della mente. Il sentimento simula l'operar della mente, anche in questo che pare ingannarsi, ma propriamente parlando non s'inganna mai, perchè egli è un semplice fatto, è qual'è. Se gli uccelli vennero a beccare le uve dipinte da Apelle, non prendevano per questo un vero inganno; operavan, come in tutti gli altri atti loro, fedelmente secondo le leggi dell'istinto, benchè questo non restasse soddisfatto; la sensazione della vista li conduceva in cerca di altre sensazioni, cioè delle sensazioni del gusto e dell'alimento senza che se ne potessero procacciare: essi non cercavano la pura realità, il *substratum* dell'uva: trattavasi di

(1) Egli è vero che tali sogni vengono talora cagionati da stimoli esterni che c'impediscono la respirazione o la libera circolazione, come giacendo dalla parte del cuore, o tenendo una mano gravitante sulla ragione epatica, come ebbi più volte a sperimentare. Ma questi stimoli esterni non furono quelli che immediatamente produssero le sensazioni lor proprie, ma soltanto suscitarono nella fantasia quelle immagini che furono la vera causa dell'illusione, le quali imagini nondimeno si associarono e conformarono a que' sentimenti interni che quelle pressioni cagionarono — È anco da osservarsi che le sensazioni del tatto esterno, o per dir meglio la loro immaginaria riproduzione nel sogno, non sogliono avere quella forza delle vere sensazioni esterne. Così, quand'anco ci sogniam di attenerci colle mani a un ruvido tronco pendenti sopra un profondo burrone in cui temiamo cadere, il senso tattile che si prova nelle mani stringenti quel ceppo scabro e scheggioso non è così molesto e distinto come sarebbe se quell'accidente e quella posizione fosse verace ed effettiva; ma tutto ciò non diminuisce la forza del nostro argomento.

Digitized by Google

sensazioni che non potevano associarsi che a quelle a cui tendeva il loro istinto. Tutt'altro è l'inganno dell'uomo quando giudica che un corpo sia presente perchè egli prova alcune sensazioni, e il corpo non è presente. Egli allora non giudica della presenza delle sensazioni, ma della causa costante e sostanziale delle sensazioni medesime, la quale suppone quella realità pura che sottostà al sentito e a cui si attribuisce come a causa prossima il suscitamento delle sensazioni medesime.

L'inganno nostro adunque non istà nel giudicare delle sensazioni, della cui presenza non ci possiamo ingannare. Quindi dappertutto dove la nostra mente percepisce unicamente il fenomeno sensibile, e non afferma a se stessa di più, non può essere inganno di sorte. Di che procede che la percezione dello spazio, quella del nostro sentimento fondamentale, e delle sue modificazioni, sono immuni da ogni errore: in una parola, l'errore non cade se non nel terzo genere di percezioni, che abbracciano la realità straniera uscendo dai limiti del sentimento, ed anco questi inganni si possono evitare mediante il confronto di replicate sensazioni, che dimostrino la costanza di una causa che ce le suscitano ogni qualvolta noi vogliamo.

Se dunque ciò che cade nel sentimento, nel puro fenomeno, non ci può ingannare; e per l'opposto tutti i giudizi che c'ingannano cadono sulla realità pura a noi straniera; egli è evidente che questa realità pura non cade nel nostro sentimento, ma è trovata soltanto dall'operazione della mente.

Art. VII.

Corollario sulla individualità che conserva l'anima separata.

Ora dal saper noi che tutto ciò che cade nel sentimento è fenomeno, e per ciò appartiene al principio sensitivo, e che la pura realità del sentito è trovata e posta soltanto dalla mente, ma non è quella che costituisce il nostro individuo, deriva che noi più facilmente possiamo intendere come l'anima separata dal corpo possa conservare la sua individualità, perocchè ella non perde quello che è suo.

Digitized by Google

Vero è che il finimento del suo sentire non può esser più quello di prima, non può esser più il sentito di prima, perocchè il sentito riceveva il suo limite dalla realità sottoposta. In questo caso il sentimento dee ricadere e concentrarsi in se stesso, e non più vestire di sè quella realità. Ora questo raccentramento de' sentimenti è appunto la loro riduzione in *abiti*, i quali, come abbiam detto, bastano a mantener l'anima quell'individuo che era prima.

Art. VIII.

Dove la percezione intellettiva della realità straniera incomincia.

La realità straniera adunque non è colta che dall'intendimento; e l'intendimento non la coglie se non allora che il sentimento della violenza gliene offerisce l'occasione, poichè la violenza non può esser concepita dall'intendimento a prima giunta, cioè colla prima operazione di questo, senza supporvi una realità. E ciò perchè la prima operazione intellettiva che termina nel reale, per sua propria legge e natura, vi coglie l'ente, e non può cogliere un accidente isolato o un atto secondo senza l'atto primo, pel principio di cognizione. Ora la violenza ha natura di passione, e non di atto; e non di mera passione, ma di una necessità e difficoltà insieme, che prova la spontaneità a porre un suo nuovo atto. Ma l'atto causante un tale effetto non può essere il principio che lo soffre; dunque la mente è necessitata, se vuol percepire la violenza, di percepirla unitamente a un atto straniero a quello del principio senziente; del qual atto nulla con ciò conosce di positivo (perocchè non lo sente), salvo questo, che debba essere un atto, ossia un ente cagione od occasione del senso della violenza, e questa entità incognita, determinata solo dalla relazione col senso della violenza, è quella che dicevamo *realità pura*. Dacchè poi l'intendimento colla sua prima operazione percepì l'ente straniero, può scioglierlo colla riflessione astraente, e posare la sua attenzione in un solo de' suoi elementi. Si deve dunque cercare

Digitized by Google

dove dapprima si manifesti nel sentimento umano quella difficoltà, e necessità insieme, di porre un atto, dalla quale l'intelligenza percepisce la detta realità pura.

E primieramente si distingua ogni altra maniera di passione, dalla provocazione della spontaneità a porre un atto, che vien fatta da un'azione straniera. La passione vi ha in ogni stato patologico dell'animale; ma primieramente non sempre in questo caso la spontaneità è provocata a porre un atto nuovo normale che la costituisca e svolga, ma sì a resistere soltanto al male, mantenendo o ricuperando lo stato salutare che avea prima cogli atti suoi relativi; di poi la malattia può nascere non da stimolo straniero, ma dalla lotta degli istinti, dalla mancanza di stimoli interni, dalla difettosa organizzazione dell'individuo e conseguentemente dall'anormalità del sentimento fondamentale, il quale non ammette il senso della violenza, non perchè questo non vi sia, ma perchè è l'atto primo dell'individuo, e l'individuo non può sentire difficoltà e fatica a porre il suo atto primo.

Di poi è da ben considerare questo principio appunto, che un animale non può sentire difficoltà e fatica in porre un nuovo atto se egli non è prima costituito come individuo e subbietto degli atti suoi. Perciò il senso della difficoltà e fatica in muoversi spontaneamente non può trovarsi in quegli atti che costituiscono e pongono in essere l'individuo animale, sia che lo costituiscano in modo normale, o no; ma soltanto negli atti successivi non inerenti alla sua costituzione.

Ora il sentimento dello spazio, quello della continuità corporea, e quello dell'eccitamento armonico non può contenere il senso della detta difficoltà, e così pure questo senso non si può trovare in tutti quegli atti e funzioni interne dell'animale, le quali continuano a costituirlo, e il cui complesso ed unità armonica riman sempre in ogni momento il primo suo atto.

Dal che facilmente si scorge, che il senso della difficoltà e fatica, che prova la sua spontaneità ad operare, non può rinvenirsi altrove, che là dove sia applicato all'animale uno stimolo

Digitized by Google

esterno che non forma parte della sua costituzione, in quanto lo provoca ad atti che non formano la sua costituzione medesima, ma che gliela fanno in parte mutare, introducendo in essa una novità.

Colla quale dottrina si spiega la differenza che passa fra le sensazioni che ci sono date dai due sistemi nervosi, il ganglionare, e il cerebro-spinale (*Psicologia* 376-390).

Il sistema ganglionare presiede alle funzioni della vita, e per ciò i suoi atti appartengono a quelli che costituiscono l'animale. Quindi le sensazioni ch'egli ci produce sono puramente fenomeniche, e non ci possono dare il sentimento della violenza qual fu da noi descritto. All'incontro il sistema cerebro-spinale co' suoi movimenti non costituisce già l'animale, ma questi sono atti dell'animale costituito. Quando dunque questi atti vengono provocati da uno stimolo esterno, forz'è che la spontaneità senta d'esser necessitata a muoversi, e provi una fatica a lasciare il suo stato in cui è perfettamente costituita, sorgendo a porre quell'atto secondo, a cui è chiamata.

L'intelligenza adunque percepisce la realità straniera nel solo eccitamento, ma non già in ogni eccitamento, sì bene in quello che non entra nella costituzione dell'animale, ma che provoca l'animale a cangiare il suo modo di essere, il che gli viene sempre da uno stimolo esterno, cioè a lui straniero: niun altro sentimento può dare all'intendimento occasione di percepire la realità straniera.

Art. IX.

Differenza tra il sentimento della solidità e quello della durezza di un corpo.

La solidità del corpo ci è data nel sentimento fondamentale: così pure le esperienze del tatto, quantunque superficiali, ci danno la solidità de' corpi esterni, non prese da sè sole, chè così non ce la potrebbero dar mai, ma unitamente al sentimento dello spazio illimitato (*Antropologia* 161-175).

Digitized by Google

Ma la solidità del corpo dataci dal sentimento fondamentale non solo è puro fenomeno, ma è fenomeno che non si distingue dal principio senziente animale, di cui forma l'individuazione, ond'egli solo non somministra all'intendimento il concetto d'un corpo materiale ed esterno.

Le sensazioni del tatto, considerate puramente come sensazioni superficiali e applicate al nostro proprio corpo, prescrivono de' confini sensibili al sentimento fondamentale corporeo; ma questi confini sensibili non cangiano perciò la natura del sentimento fondamentale, il quale, se altro non ci avesse, rimarrebbesi ancora il termine proprio del principio animale, che è quanto dire un suo modo di essere.

Le sensazioni del tatto, considerate come superficie sensibili de' corpi esteriori che si toccano, danno la solidità di questi corpi, presupposto il sentimento dello spazio, ma non più che una solidità vuota, cioè priva di forza materiale.

Come adunque nasce in noi il concetto della solidità piena, dico piena della forza materiale, ossia di quella che abbiam detto realità pura?

Nelle sensazioni del tatto, e proporzionatamente in tutte le altre sensazioni degli organi sensorj appartenenti al sistema cerebro-spinale, che costituiscono quella che i Fisiologi chiamano *vita di relazione*, non vi ha soltanto il senso delle superficie, ma di più vi ha il senso della resistenza, della durezza de' corpi. Ed è da osservarsi, che questo senso non viene mai riprodotto senza un certo grado di forza dall'immaginazione nè pure nel sogno. Or questo senso di resistenza e di durezza (il quale ha più gradi, ma sempre si manifesta almeno leggermente nella sensibilità esterna) è quello appunto, che dalla mente viene percepito insieme col *substratum* della realità pura, che anche si suol dire materia. Ma anche il senso della resistenza e della durezza de' corpi esteriori è puramente superficiale: come dunque la mente concepisce una forza materiale, una realità pura solida? Perocchè è indubitato che gli uomini concepiscono in questo modo i corpi.

Digitized by Google

Intanto dall'osservarsi che il senso della durezza de' corpi esterni è puramente superficiale, deriva una nuova dimostrazione a provare che la realità pura non è somministrata dal sentimento, ma soltanto dalla mente; perocchè questa realità si ritien cosa solida, e quelle sensazioni colle quali insieme la percepiamo non s'estendono che in superficie. Le superficie poi niuno dirà che sieno corpi materiali; non possono dunque esser che fenomeni in quanto al senso nostro appartengono. Rimane dunque soltanto a vedere, come fa la mente a trovare il concetto della materia solida.

Non è a credersi che questo concetto nasca così subito nel bambino: egli percepisce il corpo solido, ma a principio non pensa se sia pieno o vuoto, ed anzi io credo che lo reputi vuoto, come parmi di poter conghietturare dalle osservazioni fatte sui bambini.

Quando adunque l'uomo fece molte esperienze sui corpi con ispezzarli e tritarli, trovando che si presentano sempre terminati da superficie dure, e parendogli ancora che si possano frangere in qualunque siasi piano e direzione assegnabile in essi, egli conchiude che dunque la realità straniera o materia pura trovasi diffusa in tutti i luoghi assegnabili entro il solido corporeo. La qual argomentazione non può far che la mente, rimanendo al senso non più che una aspettazione istintiva di sempre nuove sensazioni superficiali e resistenti, la quale, se trattasi di sensazioni grate, lo induce a frangere e tritare il corpo per procacciarsele, come accade all'animale che mastica il cibo.

Or quest'induzione, che fa la mente che il solido corporeo sia pieno di forza materiale, si riduce a concepire la presenza di un'azione o potenza diffusa in ogni parte nell'interno del corpo, atta a suscitare sensazioni superficiali nei nostri organi sensorj. E che questo sia una pura induzione della mente, rilevasi anche di qui, che ella più tardi scopre poi d'essersi ingannata, quando più accuratamente osservando trova che nella tessitura interna de' corpi rimangono degl'interstizj vuoti, la cui somma riesce altresì di gran lunga maggiore dell'estensione che è piena.

Digitized by Google

Per altro quest'induzione della mente non ha altro valore, come dicevamo, se non a provare che in tutti gli spazj che si dicono pieni vi ha una *virtù* di provocare in noi sensazioni superficiali, niente dimostrando poi che questa virtù sia ella stessa solida, giacchè non produce mai un sentimento solido, ma soltanto che la sua azione termina nell'estensione superficiale, e che il piano e la direzione di questa superficie possono variare in tutti que' modi ne' quali il pensiero può tracciare una superficie dello spazio solido.

Questa *virtù* di provocare tali sensazioni nel nostro sentimento fondamentale è *azione* di un principio straniero, quando la si considera in atto, essendo presenti le sensazioni superficiali, quell'azione in cui altrove facemmo consistere la natura del corpo; ed è potenza, quando la si considera semplicemente come atta a provocare in noi tali sensazioni; e finalmente diventa *ente* (corpo) quando è percepita dalla mente.

Ma come dunque la materia per se stessa è inerte?

La virtù, l'azione, la potenza che abbiamo descritta spetta ad un principio a noi straniero, e però, come tale, non costituisce più la materia estesa, ma la causa prossima di questa, ed è quel concetto filosofico a cui si riduce il concetto comune e fenomenale della materia. Ma se si considera invece la *mole corporea*, vestita già della sensazione del fenomeno, dividendola dalla sua causa, ella rimane un puro effetto, e però inerte, passivo e non attivo, e questo è il concetto della materia diffusa nello spazio, a cui gli uomini si sogliono fermare, e di cui sogliono ragionare.

Art. X.

L'idea s'intuisce dal principio, a condizione che sia individuato come animale, ma non s'intuisce dal principio in quant'è individuato, ma dal principio puro: dacchè poi che un tale principio acquistò l'intuizione dell'idea, con essa percepisce l'animalità.

Finalmente il terzo termine del principio umano è l'idea.

Abbiamo detto che nell'ordine logico l'idea diviene termine dello spirito, quando questo è individuato come animale.

Digitized by Google

Il principio individuante l'animale è quello dell'armonia del sentimento eccitato, il qual principio ha in sè necessariamente anche i precedenti, cioè il principio del sentimento eccitato, del sentimento continuo, e del sentimento esteso, o spazio. Or quantunque l'idea non si presti come termine intuibile se non dopo che il principio ha tutte queste individuazioni; tuttavia è da osservarsi, che l'atto intuente l'idea non si fa già dal principio così individuato, quasichè quest'atto si ponesse colla mediazione dello spazio e del corpo, e così il principio ponesse quest'atto a continuazione del termine sensibile, a quella guisa che pone l'atto del sentimento corporeo facendo uso del termine dello spazio, dal quale riceve la prima sua individuazione; ma l'idea è veduta dal principio puro come principio, non in quant'egli è individuo, ma solo a condizione che sia individuo. Il che chiaramente si scorge considerando che l'idea non può soggiacere alla forma dello spazio o a quella del corpo, essendo scevra per sua natura da ogni estensione, da ogni passione, da ogni corporeità, da ogni mutazione, e da ogni limitazione; onde non si può intuire che con un atto immediato, nel quale altro non si distingue che il principio e lei, ed è per questo che l'essere è in noi puro da ogni elemento fenomenico (Cap. LV Art. II).

Egli è da avvertire a questo principio ontologico « che quanto più le forme ne abbracciano altre sotto di sè, tanto più sono elevate e nobili, » e che l'essere che abbraccia sotto di sè ogni cosa anche fenomenale è la più elevata e la più nobile di tutte. Quindi se l'essere ideale non può ricevere niuna forma dalle cose inferiori, egli può bensì darla loro. Posciachè dunque è identico quel principio che da una parte s'individua come animale, dall'altra come intuizione dell'idea, accade che in lui medesimo si trovi l'animalità e l'idea, e che questa informi quella elevandola dalla condizione di semplice fenomeno, e di realità principio, alla condizione di ente.

Digitized by Google

Art. XI.

L'uomo nel primo istante in cui è costituito conosce se stesso come ente principio animale: non conosce se stesso come ente principio intellettivo.

E qui ci troviamo in grado di rispondere alla questione: « se l'uomo conosca se stesso fino dal primo momento della sua esistenza. » Gli scolastici dicevano, ch'egli ha una cognizione abituale di sè. La soluzione ci pare troppo vaga: le considerazioni seguenti vi recano luce.

Quando il principio che intuisce l'idea percepisce la propria animalità, la percepisce tale qual'è. Or l'animale è un principio individuato in quella guisa che abbiam detto. Ma un principio percipiente un principio s'identifica con esso. Dunque l'uomo fino dal primo istante in cui trovasi a pieno costituito, ha percepito se stesso come principio animale individuato: la percezione è cognizione, dunque l'uomo fin da principio si conosce in quant'è animale.

Ma si conosce egli ancora come principio intellettivo? Primieramente è da dire, che il principio non è il termine dell'atto, e nulla si conosce se non ciò che è, ovvero è divenuto, termine dell'atto conoscitivo. Ogni principio è bensì un sentimento e però anche il principio intellettivo è tale, ma il sentirsi come principio non è conoscersi. L'uomo dunque non si conosce come principio intellettivo colla prima percezione immanente, ma soltanto con una riflessione successiva, colla quale pone se stesso principio come termine dell'atto conoscitivo. Tuttavia è da osservarsi, come dichiareremo meglio in appresso (Cap. LVII, a. VIII), che l'intuizione termina nell'oggetto, e però col suo finimento inesiste nell'oggetto: in quanto poi inesiste nell'oggetto, partecipa il principio intuente della natura oggettiva egli stesso. Onde il principio intuente si conosce in quanto egli inesiste nell'oggetto d'una cognizione misteriosa ed *abituale*, come dissero gli scolastici; non si conosce però come principio semplicemente, ma come principio individuato e inesistente, come si diceva, nell'oggetto.

Digitized by Google

Ora poichè l'uomo conosce naturalmente se stesso come principio animale individuato, e poichè l'individuazione animale consiste nell'armonia del sentimento, perciò nell'ordine della sua formazione questa è la prima cosa che percepisce; e l'eccitazione, l'esteso sentito e lo spazio, li percepisce in quanto si trovano nella detta armonia, e il principio sensitivo animale lo percepisce in quanto inesiste in tutti questi termini unificati nell'armonia.

E dalla soluzione di tale questione, dal sapere cioè che l'uomo naturalmente si conosce quale principio individuato animale, e quale principio intellettivo non si conosce come distinto da sè, ma con una cognizione primitiva, che lo costituisce facendolo inesistere nell'oggetto, la qual cognizione non è più che un primo atto, deriva manifestamente la ragione del perchè il bambino ne' primi suoi atti dà bensì segni d'intelligenza, ma d'una intelligenza limitata alle cose corporeamente sensibili, ed anche a' principii sensitivi diversi dal suo proprio; giacchè quand'egli col riso mostra di conoscer la madre, è verisimile che la conosca come un ente principio vivente e sensitivo simile a sè, il cui esistere è l'inesistere nell'essere ideale.

Quindi ancora si scorge perchè il riflettere sopra se stesso, parlandosi di una riflessione complessiva senz'analisi, è un atto di natura sua facilissimo al bambino, soltanto condizionato ad una occasione che si presenti e che ne porga il bisogno. Ora egli è verisimile che di tali riflessioni rapide istantanee e fatte del tutto alla sfuggita ne sorgano anche in fanciulli assai teneri, non però riflessioni accompagnate da qualche grado di volontaria meditazione, la quale è propria di età più matura.

Di sopra noi abbiamo posto questo principio, che quanto più le forme ne abbracciano altre sotto di sè, tanto più sono elevate e nobili (Art. X.): questo principio merita qualche dichiarazione.

La limitazione toglie sempre all'ente della sua dignità e perfezione, onde è manifesto che l'ente è più nobile quant'è meno limitato. Or accade egli sempre che la forma che ne abbraccia altre sotto di sè sia meno limitata di quelle che vengono da

lei abbracciate ed investite? Per esempio, lo spazio è una forma che investe la realità corporea. Ne viene forse ch'ella sia più nobile di questa? Non aggiunge il corpo qualche cosa allo spazio e così non lo nobilita?

Egli è da considerare primieramente, che il corpo e lo spazio percepiti dalla mente sono enti termini, e che gli enti termini non sono enti completi, ma la mente li suppone tali affine di poterli concepire, perocchè la mente non concepisce che l'ente completo. In quanto dunque lo spazio ed il corpo sono termini sensibili, acciocchè siano costituiti come enti è necessario 1° che siano oggettivati, 2° che la mente supponga che abbiano quel che debbono avere per esser enti, benchè ella espressamente non vi pensi, e questo che debbono avere per poter esser enti si è d'inesistere nel principio.

Infatti il puro principio unito all'essere ideale si mostra identificato coll'essenza dell'ente, cioè si mostra esser ente sotto la forma reale. Anche il concetto della realità straniera porge a primo aspetto la stessa dote, ma chi ben considera, questa dote le viene dalla supposizione della mente, non essendo la realità straniera che un *quid* incognito, manifestante in noi la sua azione, ond'ella col ragionamento trascendentale si dee ridurre ad un principio proprio operante.

Tutti gli enti reali adunque, quelli che sono l'ente nella forma reale e non fenomeni, si riducono ad enti principio variamente individuati.

Se dunque si parla non di enti, ma de' loro rudimenti, de' fenomeni, de' termini, conviene misurare la loro dignità, grandezza e perfezione da quella dei principii individuati, a cui appartengono: il che è quanto dire, la dignità del termine e della forma si rileva considerando la dignità del principio informato.

Ora il principio informato è più nobile quanto più entità contiene, e tanta più ne contiene quant'è più grande e moltiplice il termine reale che lo informa ossia lo individua. Ora l'armonia dell'eccitamento è un termine più moltiplice dei precedenti, come quella che li suppone tutti dinnanzi a sè e li contiene

Digitized by Google

nel suo seno; e dopo questa è più moltiplice l'eccitamento che contiene l'esteso corporeo e lo spazio, e dopo questo l'esteso corporeo è più moltiplice dello spazio, perchè ha lo spazio nel suo seno.

In quanto a quest'ultimo si dirà che l'esteso corporeo non contiene tutto lo spazio, ma soltanto la porzione che occupa. Questo è vero se si considera come termine separato dal principio, ma noi abbiamo detto che non deve essere considerato così. Ora nel principio dove è l'esteso corporeo vi è anche lo spazio infinito. Nè potrebbe essere altramente. Perocchè qualunque spazio limitato suppone lo spazio infinito, giacchè ogni limite sensibile o concepibile nello spazio suppone un di quà e un di là dal limite; e se vi ha un di là dal limite, dunque lo spazio si continua, e si continua all'infinito, perocchè se non si continuasse all'infinito avrebbe un limite, e in tal caso si potrebbe fare lo stesso argomento. Un corpo adunqne sentito suppone uno spazio infinito sentito. Nel principio sensitivo adunque la forma corporea è più ricca e moltiplice della forma dello spazio, perocchè questa suppone quella.

Ma una tale teoria sembra contraria al principío da noi posto, che una forma che ne abbraccia ed investe un'altra sia più nobile, perocchè è lo spazio quello che investe il corpo e gli dà l'estensione, non il corpo quello che dia la corporeità allo spazio.

La contrarietà al principio da noi posto non è che apparente, poichè quel principio non parla che di forme prese astrattamente l'una separata dall'altra, non di forme conglobate e l'una all'altra aggiunte. Certo che due forme valgono più di una, due gradi di essere più di un solo. Nell'esempio addotto converrebbe dunque paragonare lo spazio al corpo solo: or questo corpo solo e astratto dallo spazio non esiste più. È dunque condizionato e dipendente dallo spazio. In questo senso lo spazio è più nobile di quello del corpo, e il principio dello spazio è più nobile di quello del corpo, e in generale l'atto primo è più nobile dell'atto secondo, e il secondo del terzo. Ma se il secondo si unisce al primo, l'individuo che ne risulta, e che ha in sè

Digitized by Google

l'atto primo ed anche il secondo, è più ricco e nobile di quello che si avesse il solo atto primo. L'atto primo, che sta senza il secondo, contiene virtualmente il secondo nel suo seno; ma il secondo, che non istà senza il primo, è nel primo contenuto. Così la forma precedente, che sta senza la forma susseguente, contiene questa nel suo seno; ma questa non istà senza la precedente, nella quale sola può esistere. Certo che l'atto primo viene arricchito e nobilitato quando sorge nel suo seno l'atto secondo; ma questo dimostra che a lui come a soggetto appartiene anche la nobiltà e dignità propria dell'atto secondo.

Veniamo ora alla nobiltà della forma ideale. Noi abbiamo detto che l'essere ideale è infinito. Non ha egli dunque nessuna limitazione? No, non ha limitazione in quanto è essere ideale puro; ma ha però una limitazione consistente in questo solo, ch'egli si rivela naturalmente alla mente nostra diviso affatto dall'essere reale. Questo è quanto dire che la limitazione, che a lui appartiene nello stato in cui all'intuizione nostra si manifesta, si è quella della *virtualità*, in quanto egli contiene solo virtualmente e del tutto virtualmente l'essere reale nel suo seno.

Quindi, allorquando a lui si unisce una realità pura o fenomenale, questa diventa per noi un ente, risultante dai due elementi dell'ideale e del reale. Ma l'ideale tiene luogo di atto primo, e il reale di atto secondo, perocchè questo si considera come realizzazione e attuazione di quello. La forma ideale adunque è più nobile della sua realizzazione.

Ma si può dir egli che l'ente reale che ce ne risulta sia più nobile dell'essere ideale puro? Dalle cose dette sembrerebbe di sì, giacchè dicevamo che la forma precedente unita alla susseguente è più nobile della sola precedente, e che l'atto secondo unito all'atto primo è più nobile del solo atto primo. Ma questo discorso che facevamo vale soltanto nell'ordine della realtà, ma non vale più quando si considera l'essere ideale in relazione con una realità finita; allora questa non aggiunge a quello alcuna nobiltà, ma solo la riceve. La ragione di ciò si è perchè la realità finita, in quanto è sostanza individua, non

Digitized by Google

appartiene all'essenza dell'ente, e questa essenza le viene aggiunta soltanto affine che possa esser conosciuta dalla mente, la quale non conosce se non l'ente. Quindi la realità finita non aggiunge nulla all'essenza dell'ente che trovasi nell'essere ideale, ma solamente prende ella ad imprestito quell'essenza affine di rendersi oggetto della mente. Onde la realità finita e l'essenza dell'ente non formano un solo soggetto, ma formano un solo oggetto: il soggetto è tutto e puramente reale, e in quanto questo è principio reale, in tanto egli stesso ha degli atti secondi che lo nobilitano, senza che egli sia realmente atto secondo dell'essenza ideale dell'ente, quasi del suo proprio soggetto. Nulla adunque acquista l'essenza dell'ente dalla realità finita e relativa. E convien riflettere appunto a questo, che trattasi d'una realità relativa, onde non è realmente che rispetto al proprio principio. Quindi la sostanza relativa, come tale, non è atto secondo che abbia per suo soggetto ed atto primo soggettivo nè l'essenza dell'ente ideale, nè tampoco quella essenza dell'ente reale che non si raggiunge dalla nostra percezione e che pure è la causa della realità finita.

Accade bensì che nella mente nostra l'essere ideale, percependo noi delle realità finite, acquisti delle determinazioni relative a queste; queste determinazioni arricchiscono l'essere ideale di alcuni concetti, togliendogli quella piena virtualità in che consiste la sua limitazione, e questi concetti si possono dire atti dell'essere ideale; ma essi non sono mica atti che spettino alla realità finita quasi a loro soggetto, e perciò non è questa realità finita che aggiunga qualche ricchezza maggiore all'essere ideale, ma soltanto in esso ci si rivelano degli atti che non si vedevano prima.

Art. XII.

Dalla diversità de' termini viene l'origine della diversità delle potenze dello spirito umano.

Tre dunque sono i termini principali dell'umano principio: quindi tre attività primordiali: quindi non desta più maraviglia che lo spirito unico nel suo principio ammetta pluralità nelle potenze.

Digitized by Google

L'attività cne finisce nello spazio come nel suo proprio fenomeno, è atto semplicemente, non potenza; perocchè il concetto della potenza esige il poter fare, non il fare. Nè si può dire che il fare contiene nel suo seno il poter fare, come il più contiene il meno; poichè non ogni possibilità di fare è potenza; giacchè la potenza non è una possibilità logica determinata dall'assenza della contraddizione, e neppure una possibilità astratta, qual sarebbe quella di un principio che non fosse individuato, nel quale stato non ha sussistenza. La potenza deve sussistere in un subbietto che abbia tutto ciò che si richiede alla sua sussistenza.

Or quantunque il principio individuato dallo spazio presti alla mente il concetto di un atto e non di una potenza, tuttavia si può chiamare potenza dello spazio, per la quale il detto principio, quando riceve il termine corporeo, lo veste e l'informa della estensione.

Ma se il principio dello spazio prima di ricevere l'individuazione del termine corporeo si può considerare come in potenza al ricevimento di questa forma, quand'è già individuato egli è già in atto, non più in potenza. E in generale l'atto, pel quale un individuo è posto, non è potenza, ma atto. Quindi nè il sentimento del continuo, nè quello dell'eccitamento, nè quello dell'armonia, nè l'intuizione dell'essere, in quanto costituiscono il sentimento fondamentale, sono potenze, ma atti primi pe' quali l'individuo esiste. L'uno però di tali atti, quando è ancor privo dell'atto susseguente, dicesi in potenza a questo.

Ma queste sono potenze a ricever la forma, perocchè un subbietto può avere due specie di potenze, che sono:

a) Potenze a ricevere una nuova forma sostanziale mediante il ricevimento di un nuovo termine (1);

b) Potenze relative al cangiamento accidentale dello stesso termine, passive (facoltà di sentire il detto cangiamento) ed attive (facoltà di produrre il detto cangiamento).

---

(1) Vedi che cosa sia la forma sostanziale nella *Psicologia*, n. 52.

Digitized by Google

L'una e l'altra specie di potenze è sempre una facoltà di porre nuovi atti. Ma la prima specie si riferisce ad atti che producono una nuova individuazione, e che sono atti primi ed immanenti relativamente al nuovo individuo che producono; la seconda specie è di atti accidentali all'individuo, che nol cangiano in un altro, e possono essere transeunti.

Ora qui egli è d'uopo di mostrare come nel seno stesso dell'ordine inerente alla realità si ravvisi una relazione intima, profonda e però difficile da raggiungersi, una relazione dico ed una dipendenza di essa realità dal suo esemplare ideale. Quello che vogliam dire si scorgerà ove si mediti la natura del secondo genere accennato delle potenze, le quali si riferiscono ad atti che non cangiano il proprio individuo in un altro, e che quindi si dicono a lui accidentali.

Ond'avviene che un subbietto individuo possa uscire in tale genere di atti? — Da questo, che il termine di tali atti può ricevere delle modificazioni accidentali senza che cangi la sua sostanza. Ma queste modificazioni non sono tutte e sempre presenti nel termine, perocchè in tal caso il termine non cangerebbe, e le qualità di lui non si direbbero modificazioni. Il termine reale adunque nella sua esistenza reale ha sempre un modo determinato, benchè poi lo possa cangiare prendendone un altro. Ora se il principio reale si riferisse unicamente al termine reale esistente in un dato modo, e qui finisse tutta la sua attività, in tal caso la potenza non sarebbe più possibile. Acciocchè la potenza del principio reale sia possibile, conviene che il principio, oltre avere l'attività attuale di unirsi col suo termine in quel modo reale che gli sta presente, abbia un'altra attività virtuale che si riferisca a tutti i modi che può ricevere il suo termine e che in presente non ha. In altre parole, l'attività del principio deve abbracciare non solo la sostanza del suo termine, ma ben anche tutti i modi possibili di questa sostanza. Ora i modi possibili non sono reali, e di essi uno solo alla volta può essere realizzato: dunque il principio reale colla sua attività eccede il termine reale che ha presente, e si stende ad una

Digitized by Google

sfera che gli è determinata soltanto dal pensiero di quella sostanza, e dall'idealità de' suoi modi. Convien dire adunque, che il concetto della potenza involga una relazione secreta fra la potenza reale e i modi ideali del suo termine, di che si scopre la ragione per la quale nel reale stesso si trovi una virtualità: la *virtualità* reale suppone adunque e risulta da una dipendenza che ha l'ordine delle cose reali dal loro tipo ideale. Questa dipendenza è prova manifesta che il temporale e finito dipende da un ordine superiore delle cose eterne, ed è una nuova dimostrazione ontologica che vi ha un ordine invisibile di cose eterne ed infinite, tolto il quale le cose visibili reali e finite non potrebbero aver fra di loro quell'ordine che hanno.

Ma non solo la potenza e la virtualità de' principii reali dipendono e sono determinate dai modi ideali e possibili della sostanza termine (e lo stesso si dica della virtualità di questa sostanza ad aver tali modi), ma propriamente dipendono e sono determinate dalle specie astratte e dalle virtualità di queste specie ad essere variamente determinate e compiute; il che maggiormente dimostra la categorica relazione fra il reale e l'ideale. Poichè rispetto al termine corporeo noi abbiamo veduto che può cangiarsi la materia di questo termine senza che il principio menomamente se ne risenta, quando l'azione della nuova materia sia perfettamente uguale alla prima. Se si cangia la materia, certo è cangiata la sostanza reale, ma la specie determinata dall'azione informatrice rimane la stessa. Dunque la potenza del principio si riferisce alla specie. Ora poichè la specie ammette più modi ne' quali può essere resa piena senza ch'ella si cangi, i quali modi furono da noi altrove enumerati; perciò la potenza reale dipende e viene determinata dalla specie astratta rivestibile di tutti i suoi modi, la quale circoscrive alla potenza reale la sua sfera d'azione.

Non potrebbe adunque sussistere il mondo reale senza il mondo ideale che gli determina continuamente quell'ordine che in lui si ammira.

Digitized by Google

Finalmente qui osserverò che l'azione e la passione può rimanere identica anche cangiato il soggetto della medesima, quindi l'azione e la passione è propriamente il fondamento della specie come il subbietto è il fondamento dell'individuo, e da questo l'azione stessa viene individuata. Or poichè l'azione è un reale, quindi trovasi qui nuovo esempio di un reale comune, cioè identico in più particolari.

Art. XIII.

Conclusione.

Concludiamo questo capo osservando, che quantunque i tre termini fondamentali dello spirito umano, lo spazio, il corpo e l'idea, abbian natura diversa, tuttavia sono così organati fra loro da riuscirne un termine solo. Perocchè il corpo è ricevuto nel seno dello spazio, e il corpo e lo spazio nel seno dell'idea. Onde l'essere razionale nell'idea possiede gli altri suoi due termini, e questa unità che formasi nell'idea di tutti e tre è quella che individua l'essere razionale (*Psicologia* 567-584).

CAPO LVII.

DELLA DIFFERENZA FRA L'INESISTENZA E L'AZIONE, E COME LE AZIONI CHE SI RAVVISANO NELLA INESISTENZA NON MODIFICHINO IL LORO TERMINE.

Noi abbiamo parlato delle *azioni* (Cap. LII.), come pure delle *inesistenze* (C. LV.) Dalla diversa indole delle azioni e delle inesistenze si spiega, come si rinvengano certe azioni che non modificano il loro termine. Poichè *l'inesistenza* non è *azione*, nel senso comune della parola che esprime un atto secondo; ma se l'inesistenza stessa si considera come un'azione, e costituita da azioni (nel qual caso l'azione si prende impropriamente anche come atto primo), allora si trova che vi hanno azioni che non modificano il loro termine. Il che sembra a primo aspetto assurdo; ma l'esperienza dimostra che la cosa è così. Il pensiero, a ragion d'esempio, è un'azione dell'anima che non reca alcuna modificazione nella cosa pensata che è il suo termine,

Digitized by Google

il quale può essere anche assente, e quindi lontano da ogni nostra influenza. Del pari l'imaginazione dell'uomo non modifica la cosa immaginata: io posso immaginare il sole anche di mezzanotte mentre illumina l'opposto emisfero, e per la mia immaginazione egli non soffre passione alcuna. Questi fatti, quanto più sono ovvj, tanto più addimandano l'attenzione del filosofo, il quale meditandoli s'avvede che non è così facile lo spiegarli come pareva nel primo tratto, perocchè l'azione, secondo il comune pensare, reca sempre qualche effetto nel suo termine. Noi dobbiamo dunque occuparcene.

Art. I.

L'inesistenza propria dell'essere
è il fonte delle azioni che non modificano il proprio termine.

Riprendiamo ciò che abbiamo detto:

L'inesistenza è una proprietà del solo *essere essenziale*: nessuna cosa inesiste in noi tale quale è, se non l'essere (Cap. LV, Art. I–VII). L'essere inesiste in noi senza ricevere alcun cangiamento fenomenico, come quello che non è suscettivo di cangiamento alcuno; perocchè se l'ente essenziale si cangiasse, non sarebbe più ente essenziale. Inesistere dell'essere essenziale in noi, è il medesimo che un dire, rendersi esso da noi intuibile. L'intuizione è l'atto pel quale l'ente inesiste in noi. L'intuizione dunque non muta o modifica il suo termine. Tale è dunque la natura della inesistenza, che suppone un'azione del contenente principio rispetto al contenuto termine, la quale non muta il contenuto, ma solo lo intuisce tale qual'è.

Ora posciachè l'essere ideale ed essenziale talora è indeterminato, talora più o meno determinato secondo che costituisce l'essenza dell'essere universale, dell'essere generico, o dell'essere specifico, quindi ogni intuizione, o cognizione delle essenze appartiene a quella classe di atti e di azioni, che non modificano menomamente il loro termine, perchè altro non suppongono, ed altro non le costituisce, se non la pura inesistenza; questa è dunque la causa delle azioni che non modificano il loro termine.

Digitized by Google

Art. II.

Azioni che producono il proprio termine.

Noi abbiamo data la ragione, per la quale l'essere essenziale inesista senza sofferire alcun cangiamento: l'abbiamo trovata in questo, che l'essere ideale per sua propria natura inesiste ab eterno, e non fatto, nella mente divina, onde le menti finite partecipano di quest'ente che ha l'inesistere come sua eterna natural proprietà.

Di poi noi abbiamo detto che l'inesistenza conviene, sebbene in altro modo, ai reali finiti: lo spazio, a ragion d'esempio, ed il corpo inesistono nel principio sensitivo. Ma questi non inesistono come realità straniere al principio, ma soltanto come fenomeni provocati nello stesso principio sensitivo.

Nondimeno il fenomeno sensibile finisce in un modo determinato e figurato allorquando si aggiungono le sensazioni somministrate dagli organi sensorj esteriori; della quale determinazione finale non vi ha una ragione nel principio del fenomeno, onde la mente per l'istinto suo razionale concepisce una realità straniera al di là del fenomeno, che ne determina il finimento, e tanto più la concepisce in quanto vi s'aggiunge il sentimento della violenza (1); ma questa realità straniera non inesiste, non cade propriamente nel sentimento, ma solo è rappresentata dalla finale determinazione del sentimento, la quale ce la porge come una realità sentita.

Or l'azione del principio rispetto al fenomeno sentimentale suo termine è una di quelle azioni, che *producono* il proprio termine, e però che non lo modificano. Ella è una specie di creazione; differendo dalla creazione soltanto in questo, che la creazione è libera, laddove il principio che produce il suo ter-

(1) Sono propriamente due i sentimenti che inducono la mente ad affermare una *realità* esistente al di là del fenomeno: 1° il finimento del fenomeno determinato e figurato, che non ha ragione nell'attività del principio; e 2° il senso della violenza. Ma questi due sentimenti si trovano associati insieme.

Digitized by Google

mine fenomenale è provocato a produrlo, e determinato a produrlo piuttosto in un modo che in un altro.

Quest'azione è un atto primo, col quale il principio pone la propria individuazione, e da questo fatto fu tratto in errore il Fichte quando disse che l'Io pone se stesso; quando è vero soltanto, che il principio pone il suo termine (però provocato e determinato a porlo), e nel suo termine pone se stesso in un modo diverso da prima, cioè s'individua.

Quest'azione si può anche descrivere come un movimento del principio verso la sua forma che lo rende un individuo determinato.

Art. III.

Le azioni intellettive con cui si percepiscono il principio puro e la realità straniera sono di quelle che non modificano il loro termine.

Il principio puro dal fenomeno, e così pure la realità straniera che sta al di là del fenomeno, nulla hanno di fenomenale, ma appartengono all'essenza dell'essere nella sua forma reale.

Dico che appartengono all'essenza dell'essere nella sua forma reale, considerando unicamente quello che di essi ci porge il concetto che noi n'abbiamo. Perocchè questo concetto, non porgendoci fenomeni di sorta alcuna, ce li fa conoscere unicamente per quei caratteri che sono proprii dell'essere, come a ragion d'esempio l'atto, la causa e gli altri elementi, come li chiamammo, che coll'astrazione della mente si distinguono nell'essere. La stessa limitazione si considera come una proprietà dell'essere in quanto è applicabile dalla mente a realità finite, onde l'ente si concepisce o finito o infinito (*Psicologia*, n. 1372, sgg.). Non è già che la limitazione entri propriamente per sè nell'essenza dell'essere, ma l'ente in comune viene unito dalla mente alle realità relative e finite, le quali prendono così la condizione di enti finiti.

L'atto dunque della mente, che per via d'astrazione pensa il principio puro e la realità pura, non avendo per suo termine che l'ente, e l'ente inesistendo senza poter offrire alcuna

Digitized by Google

modificazione (Art. I), egli è di quelli atti, che non modificano il loro termine.

Art. IV.

La percezione intellettiva è un atto che non modifica il proprio termine.

Dalle cose dette risulta, che anche la percezione intellettiva non modifica il proprio termine.

Perocchè se si tratta della percezione intellettiva de' corpi, il termine di quest'atto è la realità vestita del fenomeno unita all'essere ideale. Ora noi vedemmo che la realità appartiene all'essere realizzato, e però non è suscettibile di modificazione; (Art. precedente) il fenomeno poi che la veste esiste precedentemente alla percezione intellettiva, ed è un termine prodotto dall'azione del principio sensitivo: in quant'è poi percepito dalla mente non è cangiato il fenomeno stesso, ma soltanto considerato in relazione coll'ente oggettivato, e, per così dire, *entivato*. Or l'aggiungere al fenomeno l'ente non lo modifica, anzi v'aggiunge ciò chè è immodificabile e che rende lui stesso immodificabile: quest'aggiunta non essendo fenomenale, ma immune da ogni fenomeno, non può recare varietà alcuna nell'ordine del fenomeno.

Se poi si tratta della percezione fondamentale con cui il principio intellettivo percepisce la propria animalità, è da dire il medesimo; e tanto più, che nel sentimento fondamentale non cade la percezione della realità straniera, ma del fenomeno solamente. Avvi bensì la percezione del principio sensitivo nella sua individuazione, e quindi avvi pure l'unificazione del principio sensitivo coll'intellettivo, onde se n' ha un unico *principio razionale*. Or questa unificazione è una specie d'inesistenza, e però non distrugge l'attività del principio sensitivo, nè punto la altera o modifica, perchè niun principio come tale è variabile e modificabile, per la ragione che è semplice e che appartiene all'ente stesso, come dicevamo; ma soltanto può essere aggiunto ad un principio più elevato, mediante la quale unione cessa di essere quel principio individuato per se solo esistente

Digitized by Google

che era prima, ma si rifonde in altro principio individuato maggiore, onde l'individuo così viene ad aver cangiata la sua forma sostanziale. Se questa si vuol chiamare modificazione, tale è appunto l'unica modificazione che accade nella percezione che il principio intellettivo fa della propria animalità.

Art. V.

L'imaginazione intellettiva è un'azione che non modifica il proprio termine.

L'immaginazione intellettiva è quella che ci rappresenta un ente vestito del suo fenomeno, p. e. immagina di vedere e di toccare un corpo qui presente quando presente egli non è (Cap. XXIII).

Ora il fenomeno sensibile è quello che rappresenta l'ente dinanzi all'imaginazione. Ma il fenomeno non è propriamente l'ente, ma il segno dell'ente. In quanto adunque l'imaginazione intellettiva termina il suo atto in un segno rappresentativo e non nell'ente stesso, ella non può modificar l'ente, perchè questo non è il termine del suo atto.

In quanto poi la mente dal segno rappresentativo, che l'immaginazione sensitiva le porge, procede a pensar l'ente segnato, nè pur ella lo modifica, perocchè già noi vedemmo che l'ente non è punto modificabile, e che a lui spetta la pura inesistenza nella mente.

Dunque l'azione dell'immaginazione intellettiva non modifica punto l'ente immaginato, suo termine, nè rispetto al fenomeno che lo rappresenta, nè rispetto all'ente pensato dalla mente nel fenomeno e non altramente.

Or che cosa sarà a dire dell'azione dell'immaginativa puramente animale? Questa si ferma al fenomeno, il quale cagiona nell'animale un'aspettazione istintiva di altri fenomeni, e questa aspettazione istintiva che muove l'animale incontro ad altri fenomeni, e fenomeno anch'essa, è un fenomeno attivo, e però non muta punto nè poco la realità che sta al di là de' fenomeni e che non è il proprio termine di tale immaginazione.

Digitized by Google

Art. VI.

In generale niuno degli atti conoscitivi modifica il suo termine.

Da tutto ciò si può raccogliere che gli atti conoscitivi non modificano mai il loro termine, perchè non fanno che aggiungere al sensibile l'ente, rimanendo il sensibile come la determinazione dell'ente. Tutto ciò che v' ha nel sensibile si vede nell'ente, e l'ente nel sensibile. Questa è semplice inesistenza e inesistenza oggettiva, nella quale non vi ha azione, perocchè l'agire è solo proprio del soggetto, e dell'oggetto l'inesistere.

L'oggetto può esser pensato nella sua totalità, ne' suoi elementi o nelle sue relazioni ecc.; tutto ciò non modifica l'oggetto, ma la modificazione appartiene all'atto conoscitivo del soggetto: soltanto che l'oggetto si pensa più o meno completamente.

Art. VII.

Gli atti individuanti posteriori producono il proprio termine senza modificare i termini degli atti individuanti anteriori.

Or noi abbiam veduto che gli atti co' quali il principio s'individua pongono e quasi creano il loro termine, fuorchè l'atto dell'intuizione che non produce il suo, poichè gli altri termini sono tutti fenomeni, laddove il termine dell' intuizione e della cognizione è l'ente stesso.

Ora vogliamo osservare, che gli atti individuanti il principio non modificano mai il termine dell'atto individuante anteriore, benchè questo sia connesso e organato col termine dell'atto posteriore.

Così allorquando il principio dello spazio diventa principio sensitivo di un corpo, questo corpo non modifica punto lo spazio, benchè sia fenomenalmente nello spazio: lo spazio resta nè più nè meno quello di prima, pura ed infinita estensione, e affatto indifferente allo spazio è l'essere pieno o vuoto.

Ma lo spazio non riceve egli dal corpo dei confini? non viene egli limitato altresì dall' immaginazione che descrive nello spazio

Digitized by Google

delle linee, delle superficie, dei solidi, e vi colloca dei punti a suo piacimento? — Menomamente. I confini del corpo limitano il corpo, ma non lo spazio. Sono accidenti che cadono nel termine del principio sensitivo corporeo, non nello spazio. I punti, le linee, le superficie e i solidi immaginarii sono anch'esse astrazioni cavate dai corpi o dal loro concetto. Il corpo reale, o immaginario e possibile, e i diversi limiti del corpo sono aggiunte che fa il sentimento o il pensiero allo spazio; ma l'aggiungere una cosa ad un altra non è un modificarla.

Solamente si può dire che come il principio dello spazio ha per termine lo spazio puro e totale, così il principio sensitivo de' corpi e l'immaginazione e il pensiero ad esso relativi han per termine ancora lo spazio, ma non più nella sua totalità, soltanto in una sua parte. Se il principio sensitivo del corpo si ristringe ad una porzione dello spazio designata dal suo termine corporeo, non è perciò che si restringa lo spazio stesso; come, se guardando una montagna da una finestra non se ne vegga che una parte, non è perciò che si restringa la montagna. La limitazione dunque dello spazio appartiene al principio sensitivo corporeo che ne sente solo la parte occupata dal corpo, e non appartiene allo spazio stesso, termine d'un altro principio precedente.

Nè da ciò procede che lo spazio sia divisibile, giacchè anche la divisione apparente, che consegue alla limitazione, non è veramente nello spazio come spazio, ma sì nell'angusto vedere del sentimento corporeo. Così i due fenomeni dell'estension limitata mediante i corpi o loro imagini, e dell'estensione illimitata appartengono a due principii diversi; l'un fenomeno non altera nè modifica l'altro, l'uno inesiste nell'altro, e anche qui l'inesistenza non reca modificazione.

Noi potremmo dire lo stesso dell'eternità e del tempo: questo sembra limitar quella, pure non è così, anzi questo inesiste in quella senza recarle alcuna modificazione; ma lo sviluppo di questa inesistenza ci recherebbe troppo lungi per ora.

Digitized by Google

Questo dimostra che vi hanno delle entità che per se non hanno parti, ma solamente hanno una così fatta natura, che rispetto al sentimento, cioè ad un sentimento posteriore e alla immaginazione intellettiva, sembrano averle per certe cose che loro si aggiungono e si confrontano, le quali cose sono termini di un sentimento posteriore.

Quindi si scioglie un'antinomia ontologica, che dapprima par difficilissima a snodarsi. Da una parte ciò che è semplice ed infinito non può aver parti, nè moltiplicità. Dall'altra il finito e molteplice sembra l'infinito limitato, diviso, moltiplicato. Così lo spazio è semplice, infinito e del tutto indivisibile. Eppure noi parliamo di spazi limitati, e questi li dividiamo e li moltiplichiamo a nostro piacimento. Questa antinomia si scioglie distinguendo fra il modo di esistere assoluto, ed il relativo. Il modo assoluto di esistere di una cosa è quello che le conviene considerata per se sola. Il modo suo relativo è quello che le si attribuisce in quanto inesiste in un'altra cosa, e così inesistente è sentita o conosciuta da un soggetto. Rispetto a questo soggetto o principio in cui finalmente inesiste, ella prende delle qualità che non ispettano punto a lei per se sola considerata, e queste qualità talora son anche opposte a quelle che ella ha considerata per sè: quindi l'antinomia. Lo spazio considerato per sè è semplice, infinito, indivisibile ecc.; e si noti che qui il dire: lo spazio considerato per sè è lo stesso che il dire: lo spazio considerato in quel principio nel quale ha la sua propria e natural sede. Questo è il modo assoluto d'esistere dello spazio. Ma lo spazio stesso, se si considera nel suo modo d'esistere relativo al principio sensitivo de' corpi, incontanente divien finito, divisibile in parti ecc. La contraddizione non è dunque che apparente.

Nè egli è a dire che il principio sensitivo de' corpi rappresentandoci così lo spazio c'inganna; perocchè egli non ci attesta mica che lo spazio per sè considerato sia limitato come egli ce lo presenta, nel qual caso c'ingannerebbe; ma altro non fa che sopraggiungere allo spazio un fenomeno, altrettanto vero quant'è lo

Digitized by Google

spazio stesso; lasciando poi all'intelligenza il discernere ciò che appartenga allo spazio puro, ciò che al fenomeno sopraggiunto, e ciò che alla relazione e connessione del fenomeno collo spazio.

Veniamo al terzo termine del principio umano, cioè all'idea: neppure questa modifica i termini anteriori, lo spazio ed il corpo: l'azione del principio che apprende l'idea non fa che aggiungere l'essere a que' termini anteriori, onde avviene o per dir meglio si scuopre l'inesistenza di essi nell'essere.

L'idea è una, semplice, indivisibile. Nondimeno ella sembra divisibile e moltiplicabile a cagione dell'inesistenza che hanno in essa, e nell'essere che ella manifesta, il corpo, lo spazio e le altre realità finite. Ma come vedemmo avvenire dello spazio, che egli assolutamente parlando è uno e semplice, ma considerandolo relativamente al principio sensitivo corporeo e ai termini di questo i corpi, appare divisibile in parti e limitato; così pure avvien dell'idea, che considerata qual'è in se stessa senza relazioni ad altro è infinita una e semplicissima, ma considerata per quello che ella appare al principio soggettivo della percezione de' corpi e d'altre realità finite, ella acquista una limitazione e pluralità puramente relativa al detto principio. La limitazione appartiene tutta al soggetto pensante, e ai suoi termini reali e sensibili; i quali non esauriscono l'idea. Questa è la ragione per la quale comunemente si parla di molte idee, che più propriamente si dicon *concetti*.

Noi abbiamo già veduto, che niuno degli atti conoscitivi modifica il proprio termine (A. VI): dal contesto stesso apparisce che una semplice aggiunta o la semplice inesistenza non si prendono da noi per modificazioni, poichè modificazione è quando il termine soffre qualche cangiamento nel suo proprio modo di essere senza perdere la propria identità. Ciò che gli s'aggiunge adunque non lo modifica se egli per sè considerato rimane quel di prima anche dopo l'aggiunta; e lo stesso si dica dell'inesistenza; una cosa può inesistere in un'altra e rimaner tale, che considerata in se stessa la si riconosca per quella di prima senza mutazione.

Digitized by Google

Nondimeno l'inesistenza o l'aggiunta può far sì, che presa la cosa tutta insieme, cioè l'aggiunta e la cosa a cui si aggiunse, l'inesistente e la cosa in cui inesiste costituisca un nuovo individuo diverso dal primo, od acquisti una nuova forma sostanziale. Così l'individuo animale è un individuo diverso da quell'individuo che sente il solo spazio; ma se si considera il solo spazio per sè si trova ch'egli non ha sofferto modificazione per essersi mutato individuo. Allo stesso modo se si considera l'individuo razionale, egli è un individuo diverso dall'individuo semplicemente animale, ed è divenuto un altro individuo coll'essersi aggiunta l'intuizione dell'essere, e coll'aver quindi acquistato un'altra forma sostanziale. Ma nondimeno il principio animale, considerato in sè, non ha sofferto modificazione, di modo che si può riconoscere uguale nell'uno e nell'altro individuo.

Nulladimeno è qui da farsi una importantissima riflessione.

Noi dicevamo che il termine di un principio precedente non soffre modificazione dall'aggiunta del termine di un principio susseguente, e che perciò neppure l'idea applicata negli atti conoscitivi dell'uomo alle cose reali reca in queste alcuna modificazione. Dicevamo che ciò si conosce da questo che, se quei termini che sono nell'idea si considerano da se stessi astraendosi al tutto dall'idea stessa, dall'essere che vi si è aggiunto, ben si riconoscono uguali a quei di prima. Ciò che sembra opporsi a questa proposizione si è la difficoltà che s'incontra nello spogliare la realità dall'idea colla quale e nella quale la si concepisce; perocchè spogliata dell'idea non è più concepibile, onde non si vede come si possa fare il confronto fra la realtà nell'idea e la realtà fuori dell'idea, giacchè non si può confrontare ciò che non si può concepire.

Ma a questo non si perviene già per via di confronto, dovendosi confessare che mancherebbe l'uno de' due termini del confronto: si può nondimeno rilevare in questo modo. L'idea, cioè l'essere ideale si conosce per se stesso, si sa che cosa esso contenga. D'altra parte si conosce pure il reale percepito, cioè unito all'essere ideale. Dunque si conosce nell'idea il termine

Digitized by Google

sensibile, e si conosce ciò che a questo appartiene e non all'idea. Il conoscere tutto ciò è l'opera della riflessione astraente la quale suppone dinanzi a sè il pensiero complesso, e non lo distrugge, ma in esso distingue una parte dall'altra senza farla uscire, dirò così, dall'oggetto complesso. Potendo dunque noi conoscere da una parte ciò che appartiene all'idea pura, e dall'altra ciò che appartiene al puro sentimento, rileviamo che questo non è stato modificato; perocchè, se avesse ricevuto una modificazione, questa non apparterrebbe più al sentimento, e neppure apparterrebbe più alla pura idea; ma questo terzo elemento non si trova. Dunque la modificazione non interviene.

Dalle quali osservazioni possiamo dedurre, che il reale sensibile puro e segregato da ogni idea non si conosce direttamente, ma per indiretto, cioè conoscendosi prima nell'idea, e poscia sottraendo l'idea quasi differenza che ci rimane.

Quindi è che coll'immaginazione intellettiva nol possiamo riprodurre puro da ogni idea; perocchè anche l'immaginazione intellettiva riproduce l'oggetto intero, e il reale non è oggetto senza l'idea. La quale impossibilità di pensare o d'immaginare intellettivamente il reale puro, dimostra, come abbiamo già altrove osservato, che non essendo il reale concepibile e quindi neppur possibile senza l'idea, molto meno può esistere senza di essa, perocchè *a non posse ad non esse datur consecutio*. Il che dimostra l'intima unione ontologica e categorica dell'ideale col reale, dimodochè si può e deve argomentare così: ci ha il reale? Dunque vi ha l'ideale; il che c'innalza con argomento di assoluta necessità dalle cose temporali alle eterne, in cui quelle sono fitte e radicate.

Ora se invece di parlare di un *termine reale* parliamo di un *principio reale*, ci si appalesa ancora più manifesta la necessità dell'idea acciocchè il reale sussista. Fino che si trattava di un termine del sentimento, si trattava di un fenomeno (lasciando da parte la realità straniera che appartiene al giudizio trascendentale della mente); ma trattandosi di un principio, questa è realità pura appartenente all'essere nella forma reale.

Digitized by Google

Un termine può essere concepito ed immaginato intellettivamente purchè soltanto si concepisca inesistente nell'essere oggettivo ed ideale. Egli non ha bisogno d'altro modo di esistenza, che dell'oggettivo. Questo modo non è per lui che un'esistenza relativa ad altro, cioè relativa a noi che siamo il subbietto che lo percepisce. Ma il principio non ha soltanto un modo d'esistere relativo a noi, ma relativo a se stesso. Ora egli non può avere un modo di esistere relativo a se stesso se egli stesso non è un ente, e non è un ente se non inesiste nell'essere, perocchè quest' inesistenza nell'essere è quella che dà la condizione di ente alla realità finita. Ora in qual maniera il principio come principio, cioè subbietto, può egli stesso, senz'esser considerato in relazione ad altro subbietto percipiente, inesistere nell'ente? Soltanto coll'avere l'ente stesso per suo termine; il principio inesiste nel termine; egli dunque diventa ente reale a se stesso coll'inesistere nell'essere ideale suo termine.

Questo spiega il perchè sia impossibile all'uomo l'imaginare intellettivamente, e non semplicemente concepire, un principio meramente sensitivo e non intellettivo, l'imaginare il modo di essere di un animale bruto. Il comune degli uomini attribuiscono ai bruti la ragione. Io non conosco neppure un solo filosofo che abbia fin'ora ragionato de' bruti senza attribuir loro col suo discorso direttamente o indirettamente, dichiarandolo, o dichiarando il contrario, qualche elemento d'intelligenza. Eppure noi crediamo esser cosa posta ormai fuori di qualunque dubitazione, che il bruto non ha la minima intelligenza, e che è puramente un principio senziente individuato. Se v'ebbe qualche filosofo che negasse al bruto l'intelligenza, egli precipitò a dirittura nell'eccesso contrario, e lo dichiarò una pura machina come fece Cartesio. Perocchè due cose sole si possono imaginare intellettivamente: il termine, a cui si attribuisce un modo di essere puramente oggettivo, e relativo ad altro, cioè a chi lo pensa o percepisce; e un principio intelligente, a cui si attribuisce un'esistenza subbiettiva, cioè relativa a se stesso, il quale è perchè inesiste nell' essere. Ma per concepire un

Digitized by Google

principio meramente sensitivo non basta attribuirgli l'esistenza oggettiva e relativa ad altro, il che basta se si tratti d'un termine insensitivo; e d'altra parte non si può attribuirgli l'esistenza soggettiva, perocchè rispetto a sè subbietto non inesiste nell'essere, e però non è ancora ente reale. La necessità di concepire il principio come intelligente vedesi anche in questo, che ogni qualvolta gli uomini vollero dare un'esistenza subbiettiva alle cose inanimate che hanno natura di termine, corsero coll'immaginazione ad attribuir loro l'intelligenza: quest'è l'origine dell'istinto umano della personificazione, così potente nei primordii del genere umano che avvivava d'intendimento e di affetto le piante, le rupi, i fiori, le correnti de' fiumi e tutte in una parola le realità e i fenomeni stessi della natura.

Ma se il principio puramente sensitivo non si può imaginare privato al tutto d'intelligenza, egli nondimeno si può concepire per quel modo indiretto con cui abbiamo detto che si concepisce il puro termine del sentimento, cioè mediante due operazioni, l'una delle quali ci presenta quel principio intellettivo che è ad un tempo sensitivo, l'altra sottrae da esso l'intelligenza per via d'astrazione restringendo l'attenzione a quel che rimane, cioè al principio sensitivo concependo così il modo di essere di questo senza poterlo perciò imaginare.

Art. VIII.

Come il termine sentito ed inteso riesca involto d'elementi prodotti dalle operazioni dello spirito intelligente.

Gl'idealisti di tutte le classi suppongono sempre che il mondo esterno sia una produzione semplice dello spirito umano. Questa supposizione è così strana, che non parrebbe poter venire nella mente di un filosofo, giacchè sembra più che mai manifesto, che l'operazione di un ente la quale non è altro che l'ente stesso operante debba esser diversa dal termine o dall'oggetto dell'operazione stesso. Come dunque può essere stato a tal segno ingannato l'intendimento di tali filosofi? Cotali inganni ed illusioni

Digitized by Google

sogliono provenire da una qualche verità traveduta e malamente distinta. Quale sarebbe ella tal verità nel caso nostro?

Noi abbiam veduto che nell'ordine delle cose puramente sensibili, nel sentimento corporeo è da distinguersi il sentimento stesso dalla sua conformazione finale, il che è quanto dire il sentimento dal sentito. Il sentito, che è quella conformazione in cui va a terminare il sentimento, non ha la sua ragione nel principio senziente, il quale da parte sua è indifferente a produrre un sentimento che finisca conformato ad un modo o ad un altro. Quindi la conformazione finale del sentimento, cioè il sentito corporeo, suppone una ragione o causa fuori del principio senziente, che viene riconosciuta dalla mente tostochè percepisce quella configurazione imposta al sentimento, e viene denominata realità pura. Quindi le sostanze corporee conosciute dalla mente risultano da due elementi, dalla realità straniera, e dal sentimento che la veste, e vestendola si conforma e si affigura; sicchè la realità rispetto al sentimento è, quasi direi, come lo scheletro o il modello snodato su cui dispongono i panni i pittori. Così la realità impone legge al sentimento, il quale da semplice operazione spontanea dello spirito divien termine proprio dello spirito stesso per quella modalità che gli è data dal reale quasi a lui sottoposto. Questo è quello che trasse in errore gl'idealisti, i quali videro che il sentito è termine dello spirito, e che il sentito è sentimento, e il sentimento uno sviluppo del principio senziente; ma non videro che la configurazione del principio senziente era quella che lo contrapponeva al principio come termine, e che questa configurazione gli veniva dal di fuori, non gli veniva dal proprio principio, nè era propria e naturale al sentimento, ma che egli la subiva da una potenza straniera che gliela imponeva. Quindi essi errarono, perchè si fermarono al sentimento, e non considerarono la configurazione impostagli e il *substratum* della medesima. Onde egli è manifesto che l'idealismo fu una conseguenza inevitabile del sensismo. Il mondo esterno adunque è veramente realità diversa da quella dello spirito umano, ma in essa termina

Digitized by Google

il sentimento, e però in quanto è sentito e sensibile, in tanto solo è la produzione del principio sensitivo, produzione però, che non potrebbe aver luogo senza la realità straniera che provochi il principio a sentire, e che dia al sentimento la detta configurazione.

Assai più manifesto ed inescusabile è l'errore degl'idealisti trascendentali, i quali ciecamente ammisero il ragionamento dell'idealismo sensistico, e imprudentemente lo applicarono agli oggetti dell'intendimento. Poichè gl'idealisti sorti nella scuola sensistica di Locke, se erravano disconoscendo la realità del mondo, almeno non erravano in questo, che presentandosi il mondo materiale come un sentito, ci aveva in esso effettivamente un elemento sentimentale prodotto dallo spirito; all'incontro nell'idea, che è l'oggetto proprio dell'intelletto, non vi ha fenomeno di sorte alcuna, non vi ha alcun elemento sensibile, nulla che si potesse riguardare come produzione dello spirito stesso: l'essere è dato allo spirito quale è in se stesso, all'essere non compete modificazione di sorta, ma una semplice inesistenza nel principio intuente. Ciò che lo spirito vede nell' essere è tutto essere, benchè lo spirito non vegga l'essere in tutte le sue forme: questa stessa modificazione appartiene allo spirito e non all'essere. L'illusione adunque degl' idealisti inglesi germinati nella scuola sensistica non doveva, non poteva cadere nell'ordine delle cose ideali.

Convien dunque cercare altrove l'illusione che fu causa dell'idealismo trascendentale. Ecco ond'ella nacque.

L'essere è per sè immutabile e inalterabile: tuttavia in quanto egli è oggetto dello spirito umano, è da questo conosciuto. La cognizione adunque è un atto dello spirito umano che termina nell' essere in modo analogo all'atto del sentimento, che termina nella realità sentita. Ma la differenza è questa, che l'atto del sentire non comprende la realità come suo termine, la quale è trovata poscia dalla mente, e però non esce di sè; laddove la cognizione e l'intuizione termina nell' essere stesso, e non in un suo fenomeno rappresentativo, apprende l'essere

Digitized by Google

per sè, di cui è proprietà il potere inesistere in essa. Ciò non toglie che la cognizione terminando nell'essere, e quindi inesistendo nell'essere stesso, aggiunga a questo una relazione reale, rendendolo conosciuto: questa parola *conosciuto* aggiunta all'essere dimostra che la cognizione, la quale è un atto dello spirito umano, ha un finimento suo proprio nell'essere per modo che l'essere, mentre da una parte è essenzialmente per sè, dall'altra è forma della cognizione e del principio conoscitivo, contenendo in se stesso questo e quella. Così accade che la cognizione, la quale considerata nel suo principio è un atto di questo, considerata nel suo finimento diventi oggetto, come esprimono i due vocaboli di *conoscente* e di *cognito*, nell'uno e nell'altro de' quali vi ha la presenza della cognizione. Non è già che la mente umana dia all'essere ideale la proprietà di essere cognito assolutamente per sè; egli è cognito per sè, per la sua propria essenza, il che è quanto dire che esige una mente divina nella quale sia essenzialmente cognito. Ma questa notorietà assoluta dell'essere può non esistere relativamente ad un principio finito quale è quello dell'uomo. Quando l'essere si manifesta al principio dell'uomo, acquista allora una notorietà relativa, o per dir meglio la sua notorietà assoluta si manifesta all'ente relativo. Perocchè noi non conosciamo soltanto l'essere, ma conoscendolo intendiamo ch'egli è assolutamente noto. L'esser dunque conosciuto è per se stesso proprio dell'essere ideale; ma acciocchè noi conosciamo l'essere ideale come per se noto dobbiamo emettere quell'atto d'intuizione, pel quale l'essere per sè noto inesiste in noi. Così accade che il nostro proprio atto finisca in modo da avere per proprio termine l'oggetto inesistendo nell'oggetto, e per questa inesistenza pigliando anch'esso natura di oggetto. Or questo è quello che illuse gl'idealisti trascendentali; il vedere che la nostra cognizione terminando nell'oggetto, e così inesistendo in esso, piglia essa pure condizione d'oggetto. Essi s'appigliarono a quell'elemento che videro nell'oggetto come nostro proprio, e non badarono all'oggetto stesso nel quale il nostro atto

Digitized by Google

conoscitivo, considerato nel suo finimento, inesiste, e in quanto in lui inesiste, da lui prende forma oggettiva: dimenticato questo, non videro più nell'oggetto che la produzione del nostro proprio spirito, e su questa incompiuta osservazione del fatto s'eresse l'Idealismo trascendentale.

Questa proprietà del principio intellettivo di sentire se stesso come inesistente nell'essere ideale spiega il perchè i filosofi si mostrino così inclinati a sostenere, essere all'uomo essenziale la coscienza di se stesso. Essi non osservano che questa espressione coscienza di se stesso dimostra nella stessa sua forma una riflessione, come quella che è composta di due termini, del *se stesso* e della *coscienza;* quando il vero si è, che l'uomo da principio ha bensì il SÈ, ma sopra di sè non ha ancora riflettuto, perocchè questo è evidentemente un atto posteriore. Ora ciò che costituisce il primo atto dell'uomo è puramente il SÈ: questo è quel sentimento proprio e sostanziale, di cui abbiamo parlato nella *Psicologia* (71-80), è l'IO di prima formazione, il quale, illustrato dalle notizie ontologiche che abbiam dato, riceve questa definizione: « il principio razionale in quanto inesiste nell'essere ideale ».

Intendesi ancora perchè Aristotele fosse condotto a dare dell'intelligenza una definizione che pecca di circolo vizioso, dicendo che « l'intelligenza era l'intelligenza dell'intelligenza » (*Psicologia* 79), che è lo stesso errore di quelli che fanno essenziale all'uomo la coscienza di se stesso.

Finalmente noi possiamo ridurre ad una forma più universale la proprietà d'inesistere ne' loro termini del principio sensitivo ed intellettivo, riducendola ad una vera *dignità* ontologica in questo modo: « Un principio individuato inesiste nel proprio termine, e se il termine è straniero, l'azione di lui col suo finimento partecipa della maniera di esistere propria del termine ». Per questo si è che, come abbiamo veduto di sopra, il sentimento, che è l'azione del principio senziente, si trasforma in sentito quasi termine opposto allo stesso principio senziente, partecipando al modo d'esistere della realità: il qual modo è

Digitized by Google

un esistere come un diverso, e un contrapposto al senziente. Per questo pure si è che il principio intellettivo terminando nell'oggetto, cioè nell'essere, partecipa anch'egli del modo di esistere oggettivo. Questi fatti, che hanno tratto in errore gli idealisti, provano contro di essi, giacchè non si possono spiegare se non ammettendo un diverso dal principio, in cui termini l'azione del principio, e di cui partecipi il modo di esistere.

D'altra parte si scioglie con ciò quel fatto così misterioso, e tuttavia innegabile, che le operazioni dello spirito nostro ravvolgono in se stesse i proprii termini, e tessono quasi direi loro intorno una rete fittizia della propria sostanza soggettiva. E nell'ordine della pura sensibilità già vedemmo che l'azione del principio pone in essere il proprio termine fenomenico quasi creandolo spontaneamente; nell'ordine poi delle cose intelligibili l'oggetto è ricevuto dallo spirito ed è immutabile per se stesso, ma questo non toglie però che la mente non lo involga nelle proprie operazioni, come nella *Psicologia* abbiam veduto accadere dell'Io riflesso (57-68). Queste operazioni nulladimeno non si confondono giammai coll'essere, appunto come la veste non si confonde col corpo umano; e però l'essere rimane per se stesso immodificato, benchè misto con altri elementi fenomenici o relativi. Quindi la mente colla riflessione può sempre assicurare a se stessa la verità, che è la pura cognizione dell'essere, traendo fuori l'essere stesso e denudandolo da ogni involtura ond'ella medesima l'ebbe prima fasciato e per così dire accartocciato.

Nella percezione di ciò ch'è puro termine, l'ente si associa col fenomeno, come vedemmo; ma la percezione lo discerne da lui.

Nelle percezioni de' principii, l'ente incontra una doppia associazione. Per accorgersene si consideri prima di tutto, che l'uomo non ha una vera percezione d'alcun altro principio, se non del proprio. Nel principio proprio si può distinguere il principio puro ed astratto anteriore all'individuazione, nel quale stato non è ancora principio umano. Il concetto di principio puro senza individuazione nulla contiene che non appartenga all'ente reale. Perciò nella percezione di un principio in quanto si pensa puro

da ogni individuazione, l'essere ideale si associa per via d'identificazione, attesa l'identità dell'essere ideale e reale. Questa è più che associazione appunto perchè è identificazione, benchè parziale, atteso che il principio puro non adegua l'universalità dell'ente ideale.

Ma nel principio umano vi è oltracciò l'individuazione, la quale non appartiene all'essere reale, ma è un elemento fenomenico e relativo. Questa individuazione consiste nelle operazioni dello stesso principio (fenomeno attivo). Nella percezione adunque del nostro principio proprio, l'ente si associa anche colle operazioni del principio stesso. La prima di queste operazioni è l'intuizione dell'essere, la quale pone in istato il principio come intellettivo. La seconda è la percezione della propria animalità, la quale pone in istato il principio umano come razionale. Con queste due operazioni primitive l'uomo è costituito. Ma dopo di queste ne succedono delle altre. Queste altre operazioni accidentali possono aver de' termini estranei all'uomo, ovvero possono avere per termine l'uomo stesso, giacchè l'uomo può riflettere su di sè. Le operazioni che hanno un termine estraneo all'uomo non alterano punto la percezione che l'uomo ha di sè, perocchè non fanno conoscere l'uomo a se stesso, ma cose da lui diverse. Ma le riflessioni che l'uomo fa su di sè, le quali sono altrettante percezioni, gli fanno conoscere se stesso in quello stato nel quale si trova, e perciò se stesso non pure cogli atti suoi primitivi co' quali esiste come principio razionale, ma ben anco con tutti gli atti secondi ch'egli ha fatto in appresso, con cui si è modificato, con cui si è percepito, e variamente conosciuto. Quindi mediante queste percezioni ulteriori di se stesso nasce l'Io riflesso, dotato della coscienza di se stesso: in questo modo l'Io che è l'oggetto della percezione si trova involto e avviluppato nelle proprie operazioni, che son divenute anch'esse oggetto dell'ultima percezione. L'Io adunque consapevole di se stesso è una produzione dell'Io primitivo, il quale si potrebbe in qualche modo dire che ha coscienza, ma non la coscienza di se stesso.

Digitized by Google

Ma come è possibile la riflessione su di sè? — Fu già spiegato nella *Psicologia*: inesistendo il sè nell'essere ideale, e in questa inesistenza avendo natura di termine oggettivo, e d'altra parte essendo egli principio in quanto è in se stesso, egli principio può vedere SÈ termine nell'oggetto, ed essendovi identità fra lui principio e lui termine nell'oggetto (variando non l'essere, ma solo il modo di essere), quindi egli principio operante può vedere e conoscere sè operante con tutte le operazioni che egli fa in sè termine oggettivo.

Dove egli sembra che la stessa idea dell'essere unica e semplicissima si moltiplichi, tenendo il grado e l'ufficio ora di oggetto conosciuto, ed ora di mezzo del conoscere. Il che nasce appunto perchè in lei possiamo vedere inesistente ogni cosa, e questa inesistenza di tutte le cose nell'idea costituisce relazioni fra l'idea e le cose, le quali pure inesistono nell'idea e in lei le vediamo. Per queste relazioni l'essere ideale, in quanto lo consideriamo associato con un reale, ci sembra diverso dall'essere ideale illimitato e indeterminato, onde le idee sembrano moltiplicarsi. Oltredichè nella percezione di un reale l'attenzione nostra si ferma nel reale, e l'idea quindi da noi si considera soltanto come un mezzo di conoscere il reale. Ma quando noi pensiamo all'idea stessa e in essa sola poniamo l'attenzione, allora la consideriamo come oggetto. Le diverse operazioni adunque dello spirito nostro sono quelle che ci moltiplicano l'idea. Specialmente contribuisce a ciò la facoltà dell'attenzione, che per via d'astrazione spezza l'essere limitandosi a un elemento dell'essere stesso quasi fosse separato del tutto dall'essere, benchè nel pensiero complesso noi ben veggiamo ch'egli è inseparabile.

Ma questa moltiplicazione dell'idea, questo spezzamento di lei, queste relazioni diverse col reale che noi vediamo in lei, le quali tutte sono effetti soggettivi delle operazioni dello spirito nostro, non modificano giammai propriamente l'essere che ci sta dinanzi alla mente, il quale è immutabile; e il quale ci serve sempre di regola infallibile per discernere negli oggetti della mente nostra ciò che a lui appartiene, e ciò che intorno v'ha lavorato il nostro spirito colle varie sue operazioni.

Digitized by Google

Art. IX.

Delle azioni che modificano il loro termine.

Ma non vi sono dunque anche delle azioni che modificano il loro termine?

Indubitatamente un individuo, quand'è costituito ed emette degli atti secondi, modifica se stesso modificando il suo proprio termine. Anche ciò che ha natura di termine, come sono i corpi, manifestano in sè delle azioni reciproche, e quindi reciprocamente si modificano. Ma questi atti secondi, il cui effetto è la modificazione del proprio termine, vogliono essere spiegati a quel modo che risulta dalle dottrine più sopra stabilite. Richiamandone qui le principali, la natura delle azioni modificanti riceverà non poca chiarezza. Parliamo prima delle azioni de' principii, e poi di quelle che si manifestano ne' termini.

Abbiamo detto che al principio conviene l'attività, e che perciò egli non può ricevere la propria modificazione dal di fuori al tutto passivo come la cera riceverebbe l'impronta dal suggello. Questo principio ontologico è di somma importanza, poichè procede da questo, che tutta la passività (se così si vuole impropriamente chiamare) d'un principio in altro non consiste se non nella necessità che gli viene altronde di operar da se stesso, cioè spontaneamente.

Fino che si tratta del primo atto del principio, con cui egli s'individua (e l'individuazione non è che quella esistenza che ha il principio nel proprio termine), egli non può sentire la necessità che gli è imposta di individuarsi, perocchè prima di essere individuato non è ancor subbietto di alcun sentimento, non può sentire. Questa è la ragione per la quale l'atto della creazione non si sente da colui che è creato, perocchè ella è un'azione ontologicamente anteriore a lui. Il simigliante è da dirsi di ogni individuazione: l'atto con cui un individuo comincia ad esistere, l'atto con cui gli è imposta la necessità dell'esistenza, sia per generazione o per altro modo, non è sensibile all'individuo, perocchè quando questo esiste quest'atto è

Digitized by Google

già compiuto, la necessità è già subíta, benchè tuttavia vi possa essere nell'individuo, ed anzi vi sia necessariamente, il sentimento della propria contingenza.

Ma dopo che l'individuo è posto in essere, supponendo che questo sia un principio libero, egli può modificare colla sua propria libera attività il suo termine proprio in quanto è modificabile e dentro certi confini della sua propria attività.

L'uomo, che oltre essere un individuo razionale è anche un individuo morale, e che perciò ha un termine morale suo proprio che consiste nella conformità della sua ragione pratica e volontà all'ordine dell'essere, può produrre in se stesso l'adesione di sè all'essere morale, cioè all'essere per ogni parte ordinato e compiuto, in un grado più o men alto, ovvero può produrre all'opposto l'adesione di sè al disordine. Con questa sua attività modifica il suo termine morale, la sua moral condizione, se stesso.

Ancora, egli può liberamente modificare il suo proprio termine razionale, che è la cognizione, aumentandola, tenendola monda dall'errore, o facendo il contrario.

Finalmente può anche modificare colla sua libertà il suo termine animale, col quale è connesso nella percezione fondamentale. In quest'ultimo caso egli muove colla forza della sua libertà il principio animale a quel modo che abbiamo dichiarato nella *Psicologia* (258-428).

Il principio razionale, a cui spetta la libertà dell'elezione, talora si trova in istato di volontà semplice, senza che possa far uso di sua libertà. Il che accade in più modi come fu dichiarato nell'*Antropologia* e nel trattato della *Coscienza*.

Ma in qualunque modo ciò nasca, sia per la preponderanza del bene eterno, come avviene ne' celesti comprensori, sia per la preponderanza del bene parziale e disordinato, come avviene all'inferno; la causa che in ogni caso muove e determina la spontaneità volontaria è presente ad essa per la ragione che l'essere ideale ha la proprietà d'inesistere nell'anima, onde il principio volontario ha in se stesso la ragione, dalla quale la

Digitized by Google

sua spontaneità è suscitata all'operazione, onde modifica se stessa, poichè ha in sè l'essere fonte di ogni suo conoscimento.

Ma ciò che dee fermare maggiormente la nostra attenzione sono le modificazioni che riceve il corpo dall'anima; e prima dall'anima razionale. In questa il principio intellettivo è unificato col sensitivo. La volontà è attività propria del principio intellettivo, ed essa opera sul sensitivo percependolo (1). Il principio sensitivo poi è percepito dall'intellettivo nell'essere e per l'essere, nel quale anche il principio intellettivo esiste e dove così s'unifica col sensitivo. Dunque quando il principio intellettivo apprende il sensitivo nell'essere, allora realmente a lui si congiunge, perchè il fatto dimostra che da quel punto egli è atto ad operar in lui ed a muoverlo. Dunque il principio sensitivo inesiste realmente nell'essere ideale, dove è trovato e mosso dall'intellettivo. Il principio sensitivo poi è percepito dall'intellettivo non come puro principio, ma colla sua individuazione animale. Così il principio intellettivo conosce e sente la condizione piacevole o dolorosa dell'animalità che è condizione sua propria, per l'unificazione. Quindi può voler mutarla o migliorarla; e questo volere ridotto all'operazione è l'attività colla quale il principio razionale o percipiente dispone ed atteggia in un dato modo se stesso, e così modifica la condizione della sua propria animalità. La spontaneità dunque del principio animale, che è quella che modifica immediatamente il termine animale, viene suscitata dalla volontà intellettiva che appartiene al principio razionale, perchè egli forma una cosa con questo principio, forma con questo un principio solo, dove il principio animale è quasi direbbesi assorbito dal principio intellettivo, e però trovasi alla mercè di questo. Non è che il principio sensitivo in tal caso sia meramente passivo, ma egli si muove da

(1) Non che la percezione sia l'*attività* stessa che muta il percepito: è l'attività che costituisce il percepito. Ma, costituito questo, il principio stesso della percezione emette un'attività sua propria sul percepito.

Digitized by Google

sè per quella spontaneità ch'egli ha in quanto si trova nel seno del principio razionale, col quale viene ad avere una spontaneità sola. E l'unità di questa spontaneità provasi anche dal vedere che talora quella che prima si muove è la spontaneità del principio animale, a cui seconda quella del principio intellettivo, come sembra accader ne' bambini, che operano volontariamente, ma seguendo colla volontà l'istinto animale.

Dunque

1.° La percezione fondamentale è una fisica e reale unione, è una reale inesistenza del principio sensitivo individuato nell'intellettivo, che così s'unificano; giacchè il fatto dimostra che l'attività volontaria dispone, quasi di suo termine proprio, dell'animalità che ella possiede nell'essere da lei intuito, e l'attività animale modificandosi da sè ottiene che la volontà pure si atteggi in conformità di lei, operando come termine della volontà, termine inesistente nell'essere che è l'oggetto della volontà;

2.° L'unione del sensibile coll'essere, che si fa nella mente, è anch'essa una vera unione entitativa, e non meramente rappresentativa, di modo che il sensibile percepito intellettivamente è veramente il sensibile e non una sua specie o imagine, onde colui che lo percepisce intellettivamente, può anche operare realmente in lui come in suo termine. Come adunque il principio intellettivo, in quant'è razionale, possa muovere l'animalità, si rimane così spiegato. La quale spiegazione dipende da questo vero, che « il principio ha virtù di modificare il suo termine proprio ». Il principio razionale modifica l'animalità quasi suo termine proprio.

Ma su queste maniere di termine proprio e di termine straniero nasce qui un'ambiguità che si conviene rimuovere. Noi abbiam detto che l'essere ideale è un termine straniero dell'intuito, e che la realità pura è un termine straniero del sentimento. Vi ha nondimeno fra questi due termini stranieri un'immensa differenza, perocchè la realità pura resta fuori del sentimento, laddove l'esser ideale resta dentro l'intuito. È dunque necessario distinguersi fra il termine straniero esterno, e il termine straniero interno,

Digitized by Google

Rimane adunque a vedere se nella percezione dell'animalità questa sia termine proprio del principio intellettivo, o termine straniero interno, oppure straniero esterno.

Prima di tutto è da escludersi dall'animalità la realità pura, come quella che rimane sempre termine straniero esterno.

In secondo luogo è da considerare, che l'intelligenza sopravviene all'animale perfetto già costituito, e che mediante questa sopravvenienza accade che il principio animale si senta nell'essere, e in quanto inesiste nell'essere in tanto partecipi dell'esistenza oggettiva dell'essere stesso. Questo sentimento è la razionalità, il primo atto della razionalità. In questo primo atto quel principio che prima era soltanto animale è divenuto intelligente coll'acquisto che fece dell'intuito dell'essere, e dell'attività intellettuale racchiusa virtualmente in questo intuito. Rispetto a questo atto intuitivo, che tosto diviene atto percettivo, il principio animale è divenuto termine proprio, ma termine che è ad un tempo principio, e quindi vi ha un principio solo spiegante due attività, l'una superiore all'altra; l'attività inferiore è quella che si può chiamare termine proprio, ma il principio delle due attività è identico. Quindi se il principio si considera solamente in relazione coll'attività superiore, e poi si considera in relazione colla sua attività inferiore, allora fra il principio considerato sotto l'una relazione, e il principio stesso considerato sotto l'altra, interviene il rapporto di principio e di termine proprio. Ma ciò non toglie che trattisi di un solo principio, come dicevamo, di due attività.

In quanto poi non si considera il principio dell'animalità, ma il termine fenomenico, come questo è termine proprio del principio sensitivo, così medesimamente è termine proprio del principio razionale, che è il principio unificato, il principio che nell'essere da lui intuito percepisce l'animalità come propria di sè intuente.

Se poi consideriamo il solo principio sensitivo separato dall'intellettivo, come è ne' bruti, ci si presentano i fatti seguenti: 1° la spontaneità, con cui esso pone il termine proprio e dopo

Digitized by Google

posto il modifica, opera soltanto per una necessità, di cui non ha la ragione in se stesso, e che però gli vien dal di fuori; 2° posta in azione la sua spontaneità, questa non modifica soltanto il termine proprio, ma ben anche la causa che impone alla spontaneità il suo modo di operare.

Questi due fatti dimostrano che il sentimento dell'animale, il quale abbraccia il suo termine proprio, il sentito, finimento del sentimento medesimo, è relativo al principio, ma che fuori di questo sentimento relativo vi ha un'altra entità la quale determina la spontaneità del principio sensitivo, senza però che ella stessa cada nel sentimento, ma sì rimanendosi termine straniero esterno. L'azione adunque di questo termine straniero esterno, che abbiamo anche chiamato realità pura, viene fatta al di fuori del sentimento stesso, mentre il suo effetto rimane dentro il sentimento, ond'essa appartiene al genere di quelle azioni che abbiam denominate ontologicamente anteriori all'individuo. Rassomiglia una tale azione all'azione creatrice, la quale si compie anteriormente alla cosa creata, laddove il suo effetto è la stessa cosa creata; ma differisce dall'azione creatrice in questo, che il modo col quale esiste una cosa creata neppur rappresenta il modo dell'azione creatrice; quando all'incontro il termine proprio del sentimento riceve una configurazione dalla realità pura e la rappresenta, perocchè questa configurazione non trova la sua ragione nel modo di operare del principio senziente, e però conviene riferirla come a sua causa al modo di operare della realità pura, ossia all'azione straniera, a cui noi diamo la denominazione di realità pura, e che diciamo sentita pigliando la configurazione del sentimento come la rappresentazione di lei.

Oltre questa configurazione finale del sentimento, che viene imposta dal modo di un'azione straniera, vi ha un altro elemento che ci fa conoscere l'esistenza di una causa straniera; e questo, come abbiam detto più sopra, si è il senso della difficoltà che prova la spontaneità sensitiva a muoversi e modificarsi dopo che ella ha già conseguito uno stato d'individuazione.

Digitized by Google

La configurazione finale del sentimento, e il detto senso della difficoltà, si manifestano nel sentimento animale ad un tempo medesimo: perocchè il sentimento puramente fondamentale non presenta nè configurazione nè difficoltà. Quindi la percezione intellettiva della realità straniera si fa tostochè incomincia il senso della difficoltà, benchè la mente eseguisca la percezione tanto quando le occorre di percepire la configurazione del sentimento, come quando le occorre di percepire il senso della difficoltà o della violenza: è dunque una percezione sola, che ha due ragioni, e che pone due elementi nel percepito, la figura e la forza.

Il secondo poi dei fatti accennati prova medesimamente, che quantunque il principio sensitivo operi unicamente nel proprio sentimento, tuttavia questa sua azione racchiusa nel sentimento produce un effetto al di là del sentimento medesimo; cioè nella realità pura corporea, o per dir meglio in quella causa occulta, dalla quale procede la necessità, che ha il principio sensitivo, di operare. Così l'azione del principio sensitivo, relativamente all'effetto che produce al di là del sentimento, potrebbe essere un'azione ontologicamente anteriore rispetto alla detta causa che ne prova l'effetto. E dico soltanto *potrebbe* essere, giacchè sarebbe difficile il dimostrare che la detta entità o causa al di là del sentimento non potesse partecipare del sentimento medesimo in cui l'azione ha luogo, ma credo più probabile che quest'azione le sia straniera, come pure è straniera l'azione sua al principio senziente dell'animale.

L'azione poi colla quale, o in conseguenza della quale, la realità pura termine straniero esterno riceve una modificazione, non ha luogo soltanto dopo che l'animale è costituito, ma fino dal primo atto della sua costituzione, come fu da noi esposto altrove: dove abbiam detto che l'animazione stessa dà al corpo animale un cert'atto che non aveva prima, un atto, voglio dire, che appartiene all'armonico eccitamento (*Antropologia* 371-384).

Noi abbiamo poi già più sopra veduto, che l'*azione straniera* che si manifesta nel finimento configurato del nostro sentimento,

Digitized by Google

e che è uno de' due elementi che noi consideriamo nella realità pura (essendo l'altro la stessa *configurazione*), si dee attribuire ad un principio diverso da quello dell'animale, il quale operi spontaneamente e così modifichi il suo termine proprio, cioè il fine configurato della sua propria azione.

Così possiamo conchiudere

1.° Che solo i diversi principî operano e modificano se stessi;

2.° Che due principii l'uno straniero all'altro, quando sono posti in relazione mediante un termine comune (comune entitativamente, cioè come realità pura (1), benchè avente un modo relativo e fenomenale diverso), sono reciprocamente i motori delle proprie attività, perchè ciascuno ha potere dal termine comune, e modificato il termine proprio dell'uno, la spontaneità dell'altro principio è necessitata a modificare il termine proprio; perchè i due termini, in qualche modo, s'unificano;

3.° Che quando i termini sembrano agir fra loro e modificarsi, senza che apparisca l'azione de' loro principj, come accade nel movimento e nell'urto de' corpi, l'azione tuttavia non si può attribuire ai termini come termini, giacchè come tali sono inerti, ma ai principî che inesistono ne' corpi, sebbene questi principj non si percepiscano. Così noi abbiamo attribuita l'attrazione de' corpi ai principj sensitivi inerenti agli elementi, e i fenomeni del movimento e dell'urto ai principj motori. Tali fenomeni rispetto ai loro principî che li cagionano sono soggettivi, rispetto a noi che ne siamo spettatori sono estrasoggettivi, e doppiamente estrasoggettivi, perchè non si apprendono nè come appartenenti al principio nostro proprio (se non siamo stati gli autori del moto), nè come appartenenti ad altro principio, ma soltanto come effetti senza causa, rappresentatici dai nostri proprii sentimenti.

---

(1) Questa *realità pura* abbiamo già veduto che è cosa astratta dalla mente.

Digitized by Google

CAPO LVIII.

DELLA VERITÀ ONTOLOGICA E DELLA VERITÀ LOGICA.

Noi abbiamo fin qui investigata la natura dell'essere reale e svolta la sua intima organizzazione, cioè quell'ordine intrinseco che porta ne' suoi visceri, senza il quale egli non sarebbe essere.

Oltre al porre questa dottrina generale intorno all'ente reale, noi dividemmo l'ente reale in assoluto e relativo, e convenendoci favellare dell'assoluto più a lungo nella seconda parte di quest'opera, ci stendemmo a descrivere l'intima costituzione dell'ente relativo. Vedemmo che egli non è completo s'egli non ha un principio ed un termine, oltre il dover egli avere una relazione colla mente che gli dà la forma oggettiva ed ontologica, od esser mente egli stesso. L'ente reale adunque completo si riduce mai sempre ad essere « un ente principio individuato ».

Ma vedemmo ancora che gli enti puramente sensitivi sono individuati da un fenomeno posto da essi in quanto sono principj senzienti, per una necessità che viene loro imposta altronde, senza il qual fenomeno non sono ancora enti mancando loro l'individualità, di maniera che sono enti individui soltanto in quanto inesistono nel fenomeno specifico come in loro proprio termine. Questo fenomeno specifico e primitivo costituisce la loro forma sostanziale, e per esso sono piuttosto una sostanza che un'altra, dimodochè variando esso varia il nome sostantivo che viene loro imposto in qualsivoglia idioma.

La cosa non è così rispetto all'ente intellettivo, il quale, come tale, non ha fenomeno alcuno, ma soltanto ha per suo termine l'essere, e inesistendo in questo suo termine partecipa la condizione di essere senza bisogno d'altro; di maniera che fra gli enti finiti le sole menti sono enti per se stesse, laddove il reale puramente sensitivo (molto meno quello che si concepisce come insensato) non è ente per se stesso, ma soltanto per la relazione con quella mente che lo percepisce, o che in qualunque modo lo pensa; perocchè solo quand'è percepito o pensato egli inesiste nell'essere, il qual essere ha sua propria

Digitized by Google

sede nella mente (nella mente eterna prima di tutto, poi nelle altre).

Ora taluno male intendendo questa teoria potrebbe falsamente indurne che ella arrecasse nocumento alla verità dell'esistenza de' corpi e a quella de' reali sensitivi, quasi queste entità fossero pure apparenze, e la dottrina intorno ad esse esposta si riducesse ad un sistema di idealismo con pregiudizio eziandio della certezza delle cognizioni umane. Or quantunque noi ci siamo dati cura di distinguere accuratamente il fenomeno dall'apparenza, e abbiamo anche difesa la certezza del pensare relativo, tuttavia noi vogliamo pigliarne occasione a compiere la teoria della verità e della certezza che abbiamo in parte esposta nel *Nuovo Saggio* e nel *Rinnovamento* e in altre opere. Nelle quali noi abbiamo dato la teoria della *verità logica*: or dunque esporremo quella della *verità ontologica.*

Art. I.

Che cosa s'intenda per verità logica, *e che cosa per* verità ontologica.

Cominciamo da chiarire che cosa s'intenda per verità logica, e che cosa per verità ontologica.

La verità logica è la verità delle proposizioni. Si suol parlare di questa quando si dice che la verità e la falsità appartiene ai giudizii, i quali s'esprimono in proposizioni; ovvero quando si dice che la verità e la falsità appartiene a quella maniera di conoscere, che si appella conoscere per via di predicazione.

I logici insegnano che ogni proposizione anche negativa si può ridurre ad una forma affermativa, a ragion d'esempio la proposizione negativa: « il bruto non è uomo », si può ridurre sotto questa forma affermativa: « il bruto è non uomo ». Di più ogni proposizione complessa si può spezzare in proposizioni semplici. Quindi ciò che noi siam per dire delle proposizioni semplici ed affermative può esser facilmente applicato alle proposizioni complesse, ed alle negative, e in questo modo il nostro discorso avrà valore per tutte le proposizioni.

Digitized by Google

Diciamo adunque primieramente che ogni proposizione esprime un atto dello spirito intelligente, con cui vede la convenienza di un predicato e di un soggetto e vi dà l'assenso. Il vedere questa convenienza e il dar l'assenso sono atti inseparabili, ed anzi nel primo loro nascere un atto solo, giacchè lo spirito pur col vedere quella convenienza vi ha già naturalmente e necessariamente assentito. Ma questo primissimo e naturale assenso è differente dall'assenso posteriore libero, o certo volontario. Il primo assenso appartiene all'inesistenza del principio intellettivo dell'essere; perocchè il principio intellettivo inesiste nell'essere in quanto lo vede, e se nell'essere vede la convenienza del predicato col soggetto, con questo atto di vederla inesiste ancora nell'essere dove esso trova un tal ordine. Questo è il primo principio della volontà, la potenza volitiva nell'atto del suo nascere. Se l'essere non avesse un ordine intrinseco, giammai dall'intuizione di lui potrebbe uscirne la potenza volitiva, la quale ha sempre per termine un assenso dato o negato all'ordine dell'essere stesso. Or questo assenso ha più gradi: lo spirito può aderire all'ordine dell'essere con più o meno di attività e d'intensione, con un atto solo di assenso o con atti replicati. Questo aumento di attività nel detto assenso non è inchiuso naturalmente nell'intuizione, ed è per questo che si distingue l'intuizione della convenienza fra un predicato e un soggetto, e l'assenso dato a questa convenienza.

Una proposizione ha tre parti che si sogliono chiamare da' logici il subbietto, il predicato e la copula. La copula si può sempre ridurre ad una espressione sola, cioè al verbo È, il quale può supplire a qualunque verbo, come accade nella lingua basca che non ha altri verbi che il verbo essere; ed anzi le proposizioni che hanno per copula il verbo È hanno raggiunto la loro forma più semplice e fedele, giacchè gli altri verbi furono istituiti per rendere il discorso più breve e però meno distinto. Infatti chi dice questa proposizione: « l'uomo muore » non ha fatto che rendere più breve quest'altra: « l'uomo È mortale », riducendo la copula e il predicato in una sola parola, che esprime effettivamente due concetti in uno.

Digitized by Google

Se dunque si considerano le proposizioni in questa loro forma semplice e primitiva, vedesi che ciò che si dice in ogni proposizione si è che il subbietto è ciò che esprime il predicato. Si fa dunque una specie di equazione fra il subbietto ed il predicato, si afferma un'identità parziale, e dico parziale, perocchè il subbietto può essere ciò che viene espresso col predicato, ed essere nondimeno qualche altra cosa di più.

La forza poi della copula È non esprime solamente tale equazione in se stessa, ma esprime l'assenso di chi forma il giudizio, perocchè È è una parola pronunciata da chi giudica e significa in parole il suo giudizio. L'assenso poi ossia il giudizio è vero se vi ha l'identità pronunciata fra il subbieto ed il predicato, ed è falso se non vi ha. L'identità dunque del subbietto col predicato è la verità oggettiva della proposizione; l'assenso dato a questa verità oggettiva è la verità soggettiva, o per dir meglio la verità oggettiva partecipata, posseduta dal soggetto giudicante.

Tale è la verità logica, che può essere considerata astrattamente in due modi: in se stessa, quasi nella sua possibilità, e nel soggetto intelligente che le assente.

Ma quale è poi la verità ontologica? — È da considerarsi che il subbietto delle proposizioni logiche è supposto in esse, e che l'intento della proposizione non è altro se non di far conoscere che al detto subbietto spetta il tale e tale predicato. Rimane dunque a determinare questo subbietto, rimane a vedere se egli esiste, o qual modo e grado di esistenza egli si abbia. Infatti il subbietto di una proposizione logica potrebbe anche essere un assurdo, o potrebbe contener in sè virtualmente un assurdo, o potrebbe essere un puro astratto, un non ente, o un elemento di ente, un ente incompleto, o un ente relativo, o finalmente l'ente assoluto. A ragion d'esempio questa proposizione: « la contraddizione è un affermare e un negare insieme la stessa cosa presa sotto lo stesso aspetto », ha per subbietto la contraddizione, la quale nè esiste, nè può esistere attualmente in una intelligenza, benchè venga espressa nelle parole, le quali

Digitized by Google

in tal caso non significano alla mente se non gli elementi della contraddizione, ma non quel nesso nel quale giace la contraddizione. Perocchè la mente non concepisce la contraddizione se non distruggendola coll'atto stesso con cui la concepisce, a quel modo ch'ella concepisce il falso, perchè concepire il falso è lo stesso che negarlo, giacchè se io so che è falso, col saper questo, nego che sia vero. Tuttavia la mente concepisce, ed esprime in parole l'assurdo ed il falso non come assurdo o come falso, ma a quello stesso modo come gli Algebristi ad una quantità col segno negativo antepongono ancora un segno positivo: la mente cioè prende l'assurdo ed il falso come fosse un vero, un possibile, gli dà un'entità, riservandosi poi a riconoscere che sotto questa forma positiva di ente giace il nulla o l'impossibile: il che dipende dal pensare imperfetto ed astratto proprio della mente umana, dal pensare l'ente comunissimo senza esser necessitata a determinare che cosa soggiaccia a questo ente comunissimo, e in una parola dal pensare relativo come abbiamo già dichiarato.

Il subbietto adunque delle proposizioni logiche viene sempre presentato in esse sotto la forma di un ente, ma non sempre è tale, come dicevamo, potendo nascondersi sotto quella forma di ente ciò che non è ente, o ciò che non è ente compiuto, o insomma ciò che ha un modo di esistere anzichè un altro. Malgrado di tutto ciò la logica verità della proposizione può rimaner intatta; perocchè quella verità non consiste che nella copula, cioè nella identità parziale fra il subbietto ed il predicato, e quindi non dipende dalla natura del subbietto. A ragion d'esempio questa proposizione: « il nulla è l'assenza di ogni ente », esprime una verità logica evidentissima, eppure il subbietto della proposizione non è un ente, ma il nulla; il nulla, segnato con una parola come fosse qualche cosa, è concepito sotto la forma comunissima di ente, quasi fosse capace di avere de' predicati. Perocchè alla mente in questi giudizii e in queste proposizioni non importa il sapere, nè dice a se stessa che cosa sia il subbietto, e però lo suppone un ente per poterlo concepire,

Digitized by Google

sia o non sia tale, ed altro non vuol sapere di lui, fuorchè se gli convenga quel predicato o no, il quale può essere anch'egli negativo o pari al nulla, e in una parola, se sia conveniente al subbietto dialettico.

Questa verità logica che consiste nella convenienza di un predicato con un subbietto, e non in altro, non solo non inganna perchè è verità, ma è all'uomo preziosissima sicura regola della sua vita prammatica e morale.

Ma posciachè l'uomo in tutti questi giudizi pensa il subbietto sotto la forma di ente, egli è manifesto che questo pensiero è tanto più vero, quanto il detto subbietto ha più dell'ente; e questa si è quella verità che diciamo ontologica.

Or la *verità ontologica* non si può ella ridurre alla verità logica, non si può tradurla in un giudizio, in una proposizione?

Questa questione si riduce a quest'altra: quando pensiamo un subbietto, lo pensiamo noi sempre e necessariamente mediante un giudizio? E perciocchè, qualunque cosa sia il subbietto, noi lo pensiamo sempre sotto la forma di ente, perciò ugualmente possiam dimandare: pensando noi un ente, lo pensiamo sempre mediante un giudizio.

La qual questione deve distinguersi da quest'altra: acciocchè la mente arrivi a pensare un ente, debbono essere precedute a questo pensiero dell'ente altre operazioni mentali e tra queste anche quella del giudizio? Or noi adesso non cerchiamo quali operazioni mentali debban esser precedute al pensiero di un dato ente, e se fra queste anche un giudizio, ma cerchiamo se nel pensiero stesso di un ente si contenga necessariamente un giudizio, qualunque poi sieno state le operazioni precedenti a questo pensiero.

Ora l'ente si pensa in più modi. E primieramente colla semplice intuizione si pensa l'essere in universale, la quale non racchiude giudizio alcuno, giacchè il giudizio suppone innanzi a sè l'esistenza di chi giudica, e però è sempre un atto secondo, laddove l'intuizione è l'atto primo pel quale esiste il principio intelligente, è l'inesistenza d'un principio reale nell'idea come

Digitized by Google

in suo termine, e quindi è la costituzione del soggetto atto a intendere e portare giudizio.

Di poi l'ente si pensa colla percezione intellettiva. Questa è un atto del principio che intuisce l'idea, al quale essendo dato il sentimento, lo apprende necessariamente nell'idea in cui egli inesiste, e però lo apprende come ente in quanto nel sentimento gli è dato il principio senziente, ed insieme apprende anche tutto ciò che è richiesto dall'ordine dell'essere intuito, benchè non sia compreso nel sentimento come la realità pura straniera. Noi abbiam trattata la questione: se questa percezione sia un giudizio, e abbiamo detto che avanti ch'ella si formi non esistono i due termini del giudizio, cioè il soggetto ed il predicato distinti fra loro; ma che dopo compiuta la percezione si può per via d'analisi risolverla in un giudizio (*sistema filosofico* 43-50). Infatti l'analisi della percezione presenta queste due forme: « l'ente è realizzato in questo sentimento », e « questo sentimento è l'ente ». Or nella prima forma il predicato, cioè la realizzazione, ossia il sentimento, non è ente conosciuto se si prende diviso dal resto della proposizione, e se non è conosciuto non esiste ancora come elemento del giudizio. Nella seconda forma non è conosciuto il soggetto se si divide dall'intera proposizione, e perciò, di nuovo, non è elemento del giudizio. Dunque anteriormente alla percezione gli elementi del giudizio non esistono, ma l'un d'essi è creato dalla percezione stessa. Quindi nell'*Ideologia* abbiam detto che la percezione è quella che crea il subbietto del giudizio; ed egualmente si potrebbe dire esser quella che crea il predicato, perocchè la percezione analizzata egualmente s'esprime in quelle due forme, nella prima delle quali è predicato ciò che nella seconda è soggetto.

Ora quello che diciamo qui della percezione o sintesi primitiva, possiamo dirlo di ogni altra maniera di pensar un ente: il pensiero di un ente si può risolver in un giudizio colla riflessione dopo che egli è formato; ma nell'atto di formarsi non è un giudizio perchè manca l'uno de' due termini, il predicato

Digitized by Google

ovvero il subbietto. Infatti se noi pensiamo un ente, prima di questo pensiero niente conosciamo, perocchè l'ente è la prima cosa che conosciamo: le qualità, proprietà o determinazioni dell'ente, le conosciamo posteriormente in quanto all'ordine logico. A ragion d'esempio, noi non conosciamo il sentimento se non dopo che abbiamo detto a noi stessi che egli esiste. Ma il sentimento è per noi incognito prima d'aver pronunciato questa parola interiore. Questa espressione adunque; « egli esiste », esprime l'analisi della percezione dopo che è già fatta, non la percezione nell'atto del farsi, perocchè egli, il sentimento, prima che aggiungiamo la parola esiste, essendoci del tutto incognito non è atto a fare da subbietto del giudizio. Ma perchè dunque la mente che analizza la percezione esprime il sentimento come fosse già un subbietto, dicendo: « il sentimento esiste ». Per la ragione che dicevamo innanzi parlando della verità logica. Ogni qualvolta la mente vuole esprimere questa verità è obbligata di esprimerla in una proposizione, perocchè questa verità è appunto la verità delle proposizioni; e la mente non può formare una proposizione se non prende il subbietto come già formato. Onde allorquando il subbietto non è ancora formato, come accade nelle percezioni e in ogni pensiero di un ente, lo suppone però formato mettendogli intorno ella stessa quasi direi la veste di ente, e riserbandosi poi in appresso a ricercare se quella veste gli conviene o no; la quale è appunto la questione della verità ontologica.

Se dunque attentamente si considera la proposizione: « questo sentimento è un ente », ovvero più in generale: « il tale oggetto è un ente », manifestamente si scorge che già la prima parola della proposizione: « questo sentimento », ovvero « il tal oggetto contiene l'ente », significa un ente perchè significa un oggetto cognito, e quindi la seconda parte della proposizione: « è un ente », non è altro che una ripetizione di ciò che fu già detto nella prima parola; se non che la prima parola esprimente il subbietto dinotava l'ente unito individuamente colla sua determinazione come è in natura, quando la seconda parte

Digitized by Google

della proposizione pone l'ente come fosse un elemento separato, il che è un puro arbitrio della mente, che ha virtù di astrarre e dividere ciò che è indiviso ed anche indivisibile.

Scorgesi da tutto ciò:

1.° Che la verità ontologica consiste nell'ente, e che ciò che si pensa ha più di verità ontologica quanto più ha di ente, e ha meno di verità ontologica quanto meno ha di ente, e che l'aver più o meno di ente è un fatto al tutto indipendente dai nostri giudizii e dalle nostre proposizioni, dal nostro assenso o dissenso.

2.° Che questa verità ontologica non può essere espressa direttamente in un giudizio o in una proposizione, ma viene pensata immediatamente nel pensiero dell'ente; e che allorquando si scioglie questo pensiero in una proposizione, questa non lo rende con esattezza. Perocchè interviene un'operazione della mente che divide quello che è indivisibile, e mentre la verità ontologica sta tutta e compiutamente racchiusa nel semplice pensiero dell'ente, il qual ente pensato non somministra più che un solo de' termini del giudizio p. e. il subbietto, la mente per via di analisi cerca di scioglierlo e spezzarlo ne' due termini del subbietto e del predicato; e per far ciò ella è costretta a replicar due volte la stessa cosa, giacchè non può pronunciare il solo subbietto senz'avere espresso tutto il pensiero dell'ente a cui spetta la verità ontologica, mentr'ella pur vuole estenderla e diffonderla nella copula e nel predicato, che non le aggiungono se non una inesatta ed impropria superfluità.

Ogni intelligenza ha per sua legge fondamentale il principio di cognizione che dice: « il termine del pensiero è l'ente ». In oltre ogni intelligenza ha quest'altra legge « di poter pensare tutto ciò che sente », perocchè ogni sensibile è contenuto nella sfera dell'essere come il meno nel più. Finalmente l'intelligenza umana ha una terza legge, ed è: « dopo aver pensato l'ente, poter limitare la sua speciale attenzione in modo che ella non abbracci tutto l'ente, ma solo un elemento, o una relazione ». Queste sono le tre leggi più generali del pensare umano.

Digitized by Google

In virtù dunque della prima legge, la mente umana non può pensare che l'ente (perchè questo costituisce l'essenza d'ogni pensiero); ma per la seconda e terza legge, ella pensa anche il *sensibile* e l'*astratto*. Ora il *sensibile* e l'*astratto* appartengono, noi dicevamo, all'ente come il meno al più, e però non sono enti, manca loro qualche cosa per essere ente. L'ente in se stesso è indivisibile ed uno, ma riceve una divisione *relativa*: quindi egli ammette delle parti, degli elementi relativi. Il sensibile è una *parte relativa* dell'ente: è il sentimento stesso che cagiona questa divisione relativa per la *limitazione ontologica*, di cui abbiamo parlato, per la quale egli è ristretto a se stesso, e ciò che non è in lui non è lui, rimane così al tutto escluso e diviso da lui. L'astratto puro è una *parte relativa* dell'ente; ma questa divisione non è fatta dal sentimento, ma dalla ragione astraente, la quale è la facoltà di limitare la propria attenzione, onde questa è una *limitazione psicologica* che fa, relativamente al pensiero, ciò che fa la limitazione ontologica rispetto al sentimento, cioè divide in parti relative l'ente indivisibile ed uno in se stesso.

Come dunque si conciliano queste tre leggi? Non sembrano esse contraddizione? Perocchè mentre la prima dice, che l'intelligenza, ogni intelligenza non può pensare che l'ente, le altre due dicono che l'intelligenza umana, può pensare anche quello che non è ente, come il *sensibile* e l'*astratto*: perocche l'ente essendo per essenza uno, semplicissimo, indivisibile, se gli manca qualche cosa non è più ente, e però quello che è parte o elemento di lui, non è lui.

Questa conciliazione si fa con una quarta legge dello spirito umano, la quale si è, che « l'umana intelligenza suppone ente quello che vuol pensare, ancorchè non sia ente » e con questa supposizione lo pensa. Questo è quello stesso che dicevamo più sopra, cioè, che l'umana intelligenza concepisce quello che non è ente sotto la forma che ella stessa gli pone di ente, benchè ella stessa poi sappia che questa forma è posta da lei stessa, e che non appartiene a quella parte o elemento di ente che

Digitized by Google

per tal modo è da lei pensato; e per questo speciale servizio che presta alla mente l'essere ideale, avviene che gli competa propriamente la denominazione di mezzo del conoscere, atteso che egli rende conoscibili anche le cose che non sono per se stesse conoscibili, rappresenta come ente anche ciò che non è ente, mettendogli in dosso e quasi prestandogli la veste di ente. Per questo, nel linguaggio che rappresenta il pensiero, ogni cosa, un accidente, una relazione, un altro astratto qualsiasi, un sensibile riceve un nome sostantivo, col quale fa figura di subbietto in una proposizione, ed anche si appella col sostantivo generalissimo di *cosa*. Nè per questo il pensare umano necessariamente s'inganna. Perocchè quantunque egli apprenda gli elementi e le parti relative dell'ente come altrettanti enti, tuttavia l'intenzione del pensare non si ferma alla forma di ente aggiunta pel bisogno della concezione; ma termina in quei relativi e parziali, per intendere i quali s'indusse a vestirli da enti, e le sue azioni stesse riferisce a questi. Oltre di che può sempre colla riflessione tornare su cotesta sua fattura, e in essa discernere l'ente aggiunto e sceverarlo dall'elemento o parte relativa che per quell'aggiunta rese pensabile, e così istituisce una critica del proprio pensiero mediante un altro pensiero più elevato e perfetto. Questa critica gli fa conoscer tre cose: 1.° che l'elemento o la parte relativa dell'ente che egli pensa è da lui pensato sotto la forma di ente, e che solo sotto questa forma è pensabile; 2.° che questa forma non gli appartiene in proprio, ma gli viene aggiunta dalla mente; 3.° che quello che egli pensa sotto questa forma non è più pensabile nè concepibile qualora di questa forma fosse spogliato. E per questo si dice che l'elemento o parte relativa dell'ente si pensa soltanto indirettamente; perocchè, dopo essersi pensato come ente, si nega di lui l'ente, e in tal modo altri si avvede che da sè solo è impensabile: così da sè solo in qualche modo si pensa come impensabile.

Or la dottrina della verità ontologica viene ad esser questa critica appunto del pensare umano, in quanto egli pensa il non

Digitized by Google

ente sotto la forma di ente. Perocchè la verità ontologica è lo stesso ente come oggetto del pensiero, e non come mezzo del pensiero. Onde procedono queste due proposizioni:

1.° Che il termine del pensiero ha più di verità ontologica più che egli ha di ente non mutuato dalla mente, ma in proprio.

2.° Che medesimamente il pensiero ha più di verità ontologica più che il suo termine ha di propria entità, e non aggiuntagli dalla mente per necessità di concepirla.

Art. II.

La verità ontologica può considerarsi in se stessa qual'è nella mente divina, e può considerarsi qual'è partecipata dalla mente umana.

La verità ontologica adunque è l'ente per essenza: ogni cosa in quanto è ente ha di questa verità, e ne ha tanto più quanto più ha dell'ente.

Ma questa maniera assoluta di definire la verità ontologica uguagliandola, o anzi identificandola all'ente, non dimostra aver relazione con una mente, poichè egli pare che l'ente considerato in se stesso e per assoluto a niuna mente si riferisca.

La quale obbiezione cade da se stessa, purchè si osservi che la ragione, per la quale il concetto assoluto dell'ente non involge quello di una mente in cui inesista, altra non è se non la stessa imperfezione del pensar nostro, il quale concepisce l'ente senza penetrarlo e toccarne i visceri, onde il conosce soltanto inizialmente, rimanendogli nascosto quell'ordine intrinseco onde internamente è organato. Oltre di che il concetto che l'umana mente si forma dell'ente ha un'altra limitazione conseguente alla prima; ed è, che nell'intuizione dell'ente ella non vede in esso se medesima intuente, benchè inesista in lui, giacchè questo inesistere è il primo suo atto che non può essere atto di cognizione, perchè ogni atto di cognizione suppone due cose opposte (principio e oggetto) e non una sola, e il primo atto è un solo; onde accade che l'intuizione dell'ente lo intuisca come oggetto separato da ogni mente.

Digitized by Google

Ma una riflessione più profonda ci fa conoscere che ogni ente da noi concepito, di cui possiam favellare, è necessariamente oggetto, e che il concetto di oggetto suppone quello di soggetto intelligente, e però qualunque ente di cui si parla involge una relazione intrinseca ed essenziale con una mente.

Ma se l'ente di cui lice pensare e favellare è necessariamente oggetto, e se l'oggetto è relativo ad una mente, questa relazione non determina però per sè sola a qual mente egli sia relativo. E primieramente apparisce ad evidenza, che egli non ha alcuna necessità di essere relativo alla mente umana, o ad altra mente qualsivoglia finita e contingente; perocchè potendo tutte queste menti non essere, ne verrebbe che anche l'essere potesse non essere, il che è un assurdo manifesto. Se dunque si considera che l'ente essenziale è un oggetto necessario, forz'è conchiudere ch'egli abbia una relazione necessaria con una mente necessaria, nella quale per sua propria natura inesista ed essa in lui secondo i diversi rispetti di sciente e di scito. E poichè l'essere essenziale come oggetto inesiste per propria essenza in una mente necessaria, perciò questa mente lo dee conoscere e penetrare in tutto il suo ordine intrinseco, e quindi dee conoscere in lui anche se stessa, giacchè nel suo ordine la contiene e racchiude. Onde se le menti finite non vedono nell'ente oggetto se stesse, e però loro sembra che l'ente oggetto abbia un modo di esistere suo proprio fuori di qualunque mente, la mente infinita all'incontro vede nell'ente oggetto se stessa, e in se stessa vede l'ente oggetto; ond'ella conosce immediatamente che l'ente oggetto esiste per sè, e questo esistere per sè è un esistere nella mente infinita che pure esiste in lui per sè.

Quando adunque si dice che la verità ontologica è l'ente per essenza, allora non si piglia già l'ente in quanto è fuori della mente, come apparisce al nostro intuito; ma si piglia l'ente in quanto noi con un ragionamento ontologico trascendente veniamo a conoscere che è per essenza nella mente divina, onde la verità è *cognita* per la sua propria essenza, e quando i

Digitized by Google

metafisici distinguono il *vero non cognito*, e il *vero cognito*, la distinzione non è assoluta, ma soltanto relativa alla mente umana o altra mente finita (1). Indi nella mente divina la verità è conosciuta per sua essenza, onde l'essere oggetto e l'essere conosciuto nella mente divina è il medesimo. Di che la mente divina non solo conosce, ma ha sempre conosciuto l'ente pienamente in tutto l'ordine suo, e niuna cosa che non sia ente è da lei conosciuta come ente, nel qual caso ci avrebbe deficienza di verità ontologica in quella mente, il che è impossibile.

La mente umana all'opposto non fa che partecipare di questa verità ontologica con certa misura e contingenza.

Diciamo che la mente umana partecipa di questa verità ontologica che risiede nella mente divina come in sua propria naturale sede. Perocchè ella intuisce l'ente come oggetto, e questo oggetto lo riceve, non procede da lei, è anteriore a lei. È ben da riflettersi che l'oggetto veduto dalla mente umana è oggetto per sè, e non in virtù della mente umana che è posteriore a lui, e che dicesi mente soltanto perchè intuisce l'oggetto. La prova evidente di ciò si trova paragonando l'essere coi sentimenti, perchè questi non sono per se stessi oggetti, e quello sì. Dipende forse ciò dalla diversità del principio soggettivo che sente in quelli e intende in questo? Ciò non può essere, perocchè il concetto di principio è comune tanto a quello che sente, quanto a quello che intende, e la differenza de' principii dipende unicamente dai loro termini; il termine poi del principio intellettivo è a lui straniero benchè interno, a lui infinitamente superiore. La qualità di termine non importa punto la qualità di oggetto; dunque l'ente non è reso oggetto

(1) Egregiamente Cesare Baldinotti scrisse: *In hac analysi positum fuit verum in se, antequam cognoscatur et quin cognoscatur, quia de vero agere, quatenus a mente humana cognoscitur, propositum fuit. — In mente divina unum ab alio disjunctum non est* (Metaph. C. 591). E poco avanti avea detto: *Cum esse rerum in se ex hac analysi consequatur, INFINITAM etiam INTELLIGENTIAM, in qua suum esse reale habeat, ex eadem ostenditur* (Ibid. 590).

Digitized by Google

dal principio finito a cui si porge qual termine, perocchè il porgersi semplicemente per termine non è un divenire oggetto. Deve dunque essere oggetto per se stesso, e presentarsi alla mente umana nella sua propria qualità di oggetto. Ma la qualità di oggetto, essenziale a lui, importa la sua inesistenza pure essenziale nella mente divina; e da questa qualità di oggetto essenziale all'ente nella mente divina riceve l'appellazione di verità ontologica. Dunque la mente umana intuente l'essere come oggetto partecipa di quella verità ontologica che risiede come in sua propria sede nella mente divina.

Diciamo ancora, che la mente umana partecipa della verità ontologica con misura e contingenza. E in quanto alla contingenza, ella è manifesta, poichè la stessa mente umana è contingente.

In quanto poi alla misura, ella si scorge in tutte quelle limitazioni del pensare umano che abbiamo a lungo e in varii luoghi descritte, le quali si possono ridurre a due, che per la loro generalità abbracciano tutte l'altre sotto di sè, e queste sono:

1.° Il non estendersi l'intuito dell'umana mente se non all'essere iniziale, e il resto dell'ente contenersi soltanto virtualmente in quell'ente iniziale che le è dato a vedere attualmente.

2.° Il dover ella percepire o pensare come ente quelle cose che non sono enti, ma sono appartenenze dell'ente; ond'è che tali percezioni e pensieri hanno qualche cosa di ontologicamente falso, il che però non pregiudica alla logica verità de' giudizii e delle proposizioni.

Dalle quali cose tutte possiamo conchiudere che si può ragionare della verità ontologica in due maniere: o considerandola in se stessa qual'è nella mente divina, o considerandola qual'è partecipata dalla mente umana.

Digitized by Google

Art. III.

La verità ontologica si può anche definire
« l'identità dell'ente reale coll'ideale ».

Gioverà altresì a chiarire il concetto di verità ontologica definirla in altre parole, dicendo ch'ella è l'identità dell'ente reale coll'ideale.

Poco innanzi noi dicevamo che la verità ontologica è l'ente per essenza. Ora l'essenza dell'ente si manifesta nell'essere ideale. L'ente reale adunque quanto più prende di quella essenza che nell'ideale si mostra, tanto ha più di verità ontologica. E quanto egli partecipa del concetto, della ragione, ossia dell'idea di ente, tanto egli s'identifica con essa. Quindi quanto è maggiore l'identificazione del reale coll'ideale dell'ente, tanto è maggiore la verità ontologica di cui parliamo.

Se questo discorso si fa dell'essere puro, allora parlasi di una verità ontologica assoluta.

Ma se si parla di enti limitati, l'identificazione del reale col loro concetto determinato e specifico dà luogo ad una verità ontologica relativa. A ragion d'esempio, pigliamo il concetto di un uomo, il concetto specifico compiuto, l'archetipo. Quanto più un reale tiene in sè realizzate le note, i caratteri, tutte le parti assegnabili in quell'archetipo, tanto più egli ha della verità dell'uomo, perchè più tiene di quella essenza umana che nell'idea sua propria si manifesta. Dicasi il simile d'ogni cosa segnata con un nome; questo nome le conviene con vie maggior verità, quant'ella più realizza in sè quell'idea o essenza cui quel nome significa. Vero è che l'archetipo contiene la specie astratta, e che se un reale non tenesse in sè realizzato ciò che contiene quella specie astratta, non gli converrebbe quel nome che ad essa si riferisce, perchè apparterrebbe ad un'altra specie a cui è imposto un altro nome. Quindi applicandogli quel primo nome si pronuncierebbe il falso, dicendosi a ragion d'esempio ch'è uomo ciò che non è uomo, ma tronco; e questa sarebbe falsità ontologica relativa. Che se il nome si prende a significare

Digitized by Google

soltanto la specie astratta, in tal caso il vero ontologico relativo non ha gradazione, e ciò che non è vero è falso senza nulla di mezzo. Così questa cosa o è un uomo, o non è un uomo. Ma talora il nome si prende a significare non la sola specie astratta, ma a dirittura la specie completa, ed allora si dice che una cosa alla quale non manchi ciò che racchiude la specie astratta di uomo è più o meno uomo, secondo che ha più o meno realizzate in sè le perfezioni proprie della natura umana, che nell'archetipo di lei si contemplano. La relazione adunque d'identità maggiore o minore fra un reale e il suo archetipo costituisce altrettanti gradi di verità ontologica.

La verità ontologica adunque si può riscontrare maggiore o minore tanto s'ella si considera rispetto all'idea dell'essere puro e però in un modo assoluto, quanto s'ella si considera rispetto ai concetti limitati e perciò in un modo relativo.

Investighiamo più addentro che cosa sia questa relatività della verità ontologica.

La verità ontologica in generale è l'adempimento nel reale di ciò che sta nell'ideale.

Ma altro è l'ideale universalissimo, l'*idea* che rappresenta puramente l'essenza dell'essere, altro sono i *concetti* o idee più o meno limitate, generiche, e specifiche, che rappresentano le essenze degli esseri finiti.

La verità ontologica delle cose reali finite è *relativa* a questi concetti, che ne sono i tipi, e ne contengono l'essenza: quanto più un reale adempie il suo concetto, tanto più egli si dice vero.

Ma in che consiste la verità di questi concetti stessi? Sono essi altrettante verità ontologiche per se stessi? No, ma la loro verità ontologica è partecipata dall'ideale universalissimo; cioè l'essenza che que' concetti porgono alla mente che li contempla ha tanto più di verità ontologica, quanto più ella tiene dell'essenza dell'essere, che nell'ideale universalissimo si ravvisa. La verità ontologica assoluta non è dunque se non l'*essenza dell'ente*, e i concetti limitati n' hanno di più quanto più partecipano di quella essenza, e le cose reali quanto più

Digitized by Google

adempiono i loro concetti e questi sono più partecipi di ontologica verità.

E per distinguer meglio l'assoluta verità ontologica dalla relativa, riassumeremo le distinzioni accennate, così:

I. L'essenza dell'ente intuibile nell'idea è la *verità ontologica assoluta per se stessa*;

II. Le essenze degli enti finiti intuibili ne' concetti sono *partecipazioni* della verità ontologica assoluta;

III. I reali possedono

A. Una verità *ontologica relativa* ai loro concetti più o meno perfetta, secondo che adempiono più o meno il loro archetipo (1);

---

(1) Gioverà che noi qui consideriamo l'origine del *nominalismo* di Hobbes. Egli nacque di là onde sogliono nascere quasi tutti gli errori filosofici, da un pensare soverchiamente limitato che si ferma ad alcuni elementi, e trascura gli altri.

Primieramente Hobbes non distinse la verità *logica* dall'*ontologica*, e quando assunse di dimostrare che la verità è arbitraria e dipendente dal linguaggio, egli si fermò alla verità ontologica, come fosse l'unica verità di cui l'uomo è partecipe.

In secondo luogo non distinse tra la verità ontologica assoluta per sè, e la verità ontologica assoluta, ma partecipata; nè tra l'assoluta e la relativa; ma il suo pensiero cadde sulla verità ontologica relativa dei reali, e qui si fermò credendo d'esaurire il ragionamento della verità con quel solo ch'egli diceva di questa specie di verità.

In terzo luogo, anche di questa ragionò male, ed ecco in che modo gli accadde. La verità ontologica relativa è quella che si riscontra nei reali, i quali sono veri quando adempiono i loro concetti, e falsi quando non li adempiono. Diamo un esempio: Sia presente un cervo vivo, e un simulacro di cervo scolpito nel legno o nella pietra. Il primo si dice che è un cervo vero, perchè adempie il concetto di questo animale: il secondo si dice che è un cervo falso, perchè n'ha l'apparenza, ma non ne adempie il concetto specifico astratto; in altre parole, il primo ha una verità ontologica relativa, il secondo non l'ha. Ora qui Hobbes così ragiona. « Quando voi dite che quell'animale vivente è un cervo, voi dite vero, ma se voi diceste che quell'animale vivente è un bue voi direste falso. Qui abbiamo due locuzioni, l'una vera e l'altra falsa: la verità dunque sta nella locuzione, e non nella

B. Una *verità ontologica assoluta partecipata* maggiore o minore, secondochè il concetto da essi adempiuto è una partecipazione maggiore o minore della verità ontologica assoluta per se stessa (II).

---

cosa, perocchè dipende dal vostro arbitrio il chiamare quell'animale cervo, piuttosto che bue. L'imposizione dei nomi alle cose è arbitraria. Se dunque voi aveste imposto a quell'animale il nome di bue e non quello di cervo, la locuzione: è un cervo, sarebbe divenuta falsa, e la locuzione: egli è un bue, sarebbe divenuta vera. Quell'animale adunque è un cervo vero, o non è, e un bue vero o non è a vostro arbitrio, secondo che gli volete imporre un nome od un altro. La verità dunque e la falsità consiste tutta ne' nomi, e dipende dall'arbitrio dell'uomo ». Questa specie di ragionamento non dimostra l'uomo profondo, ma il sofista; non una mente filosofica, ma soltanto una mente falsa. Perocchè quando io dissi: quest'animale è un cervo, io non ho mica paragonato quell'animale al vocabolo materiale cervo, ma ad un concetto della mente, e l'arbitrio mio consistette soltanto nell'imporre a quel concetto piuttosto un vocabolo che un altro. Col variare de' vocaboli io non vario il concetto; e benchè tutti gli idiomi che sono al mondo impongano a quell'animale un nome diverso, tuttavia viene sempre inteso da quelli che parlano le diverse lingue lo stesso animale: vi ha dunque un concetto immutabile espresso per via di suoni differentissimi. Non si confonda dunque la verità e la falsità della locuzione esterna colla verità e falsità del pensiero o della cosa. Non si tratta di quella, ma di questa. Se il pensiero è vero e la locuzione esterna dirà un'altra cosa, si avrà una falsità morale, una menzogna dipendente dall'arbitrio di chi parla, ove non fosse che altri dicesse il falso per ignoranza della lingua. Ora neppur questa falsità morale è quella di cui si parla. Ma questa falsità morale dimostra pur essa che v'ha una verità interna non arbitraria, a cui la volontà arbitrariamente contraddice colle parole. Questa verità interna adunque può essere espressa o non espressa in vocaboli, e con questi affermata o negata ad arbitrio dell'uomo, ma per ciò appunto ella non è soggetta all'arbitrio. Questa verità interna è anteriore a' vocaboli, nè consiste in una relazione di vocaboli fra di loro o con essa, ma consiste nella corrispondenza che una cosa reale ha col suo concetto. Si dirà: i concetti son tanti quante le cose reali di diversa natura. Una cosa reale corrisponde ad un solo concetto, e non a tutti gli altri che non le appartengono. La cosa dunque è vera rispetto a un concetto,

Digitized by Google

Rimane che noi vediamo come e quanto i concetti partecipino dell'idea, ossia come e quanto le essenze limitate partecipino dell'essenza illimitata dell'ente. Ma prima di entrare in questo discorso gioverà che fermiamo o ricordiamo il valore de' vocaboli di cui dovremo far uso; il che ci otterrà un altro vantaggio oltre quello della chiarezza e della precisione, e sarà che la dottrina della verità che esponiamo in quest'opera si rannoderà e continuerà meglio a quella parte che n'abbiamo esposta nelle opere precedenti.

---

e falsa nell'istesso tempo rispetto a tutti gli altri. Di più dipende da voi il renderla vera o falsa, perocchè dipende da voi il considerarla in relazione con un concetto piuttosto che con un altro. La verità dunque è arbitraria. — Questo è quanto un non aver inteso in che consista la verità di cui parliamo: ella consiste nel rapporto della cosa col suo proprio concetto: questo rapporto di entità non dipende dall'uomo: esiste tanto se l'uomo lo considera, come se non lo considera. L'uomo stesso soggiace alla necessità di questo rapporto da lui indipendente, come si vede nella percezione, nella quale il reale sensibile e il suo concetto si uniscono organicamente in un oggetto, senza che l'arbitrio dell'uomo ci entri per nulla. Quindi l'uomo riflettendo sulla percezione rileva qual sia il concetto puro del reale sensibile, senza ch'egli possa foggiare questo concetto a suo arbitrio. Se poi egli si allontana arbitrariamente dal vero che gli è dato dalla percezione, e toglie a paragonare il reale sensibile con altri concetti, da cui quello discorda, questa discordanza non distrugge la verità della cosa sensibile, cioè l'identificazione col suo concetto, nè ella è una negazione di lei, e perciò non è una falsità; ma altro non mostra se non che quella cosa sensibile ha una verità limitata, perchè adempie soltanto un concetto limitato, esclusivo di tutti gli altri. Che se poi l'uomo che vede la discordanza della cosa sensibile dai concetti che non le appartengono, afferma questa discordanza, egli afferma una *verità logica*. Se poi la nega egli pronuncia una falsità logica, e questa falsità logica è l'opera del suo arbitrio. La falsità dunque logica e morale dipende benissimo dall'arbitrio dell'uomo; ma non mai la verità ontologica, e neppure la verità logica e morale; perocchè ogni verità è superiore all'uomo e gli impone le sue immutabili leggi. La dottrina hobbesiana adunque non appartiene alla filosofia, ma al pervertimento della filosofia, alla sofistica, all'età moderna alla quale quello scrittore appartiene.

Digitized by Google

Art. IV.

Del valore e dell'uso delle due parole VERITA' *e* VERO.

Ogni maniera di verità suppone sempre una relazione fra due termini, l'uno dei quali può dirsi *tipo*, e l'altro *ectipo*.

Il concetto di *tipo* e di *ectipo* non rappresenta già forme secondarie; perocchè il *tipo* e l'*ectipo* appartengono allo stesso essere per essenza, sono forme primitive le quali costituiscono una parte di quell'ordine intrinseco pel quale egli è organato. L'essere come *tipo* è l'essere nella sua forma ideale, l'essere poi come *ectipo* è l'essere nella sua forma reale: è sempre una sola essenza, un solo e medesimo essere sotto due forme per le quali è in sè ordinato.

Come poi l'uomo applichi i concetti di *tipo* e di *ectipo* e le loro relazioni anche a cose, che non sono perfettamente tipi nè ectipi, ma puri segni e segnati, noi lo vedremo, e bastici intanto notare, che a far ciò egli si serve sempre di que' concetti originali e primitivi che appartengono all'essenza ed intima costituzione dell'essere.

Ora qui si può domandare « se i vocaboli di *verità* e di *vero* debbano applicarsi al tipo, o all'ectipo, o alla relazione fra loro ».

Noi abbiamo detto più sopra, che una relazione si scioglie in due *abitudini*. E veramente anche i due termini nominati, il tipo e l'ectipo, hanno un'abitudine l'uno rispetto all'altro; il tipo ha un'abitudine in verso all'ectipo, e l'ectipo ha un'abitudine in verso al tipo, nelle quali due abitudini si scioglie la loro *relazione*, non rimanendo altro, che sia quasi nel mezzo, fuori di quelle rispettive abitudini.

Ciò posto, diciamo che la parola *verità* esprime l'abitudine del tipo (e di tutto quello che tien luogo di tipo) in verso all'ectipo (e a tutto quello che tien luogo di ectipo); e che all'incontro la parola *vero* esprime l'abitudine che ha l'ectipo in verso al suo tipo.

Se noi applichiamo ora questa proposizione al primo tipo e al primo ectipo, a quello che è per essenza tipo, e a quello che

Digitized by Google

per essenza ectipo, cioè all'*ideale* e al *reale*, noi ne avremo che l'*idea dell'essere* è la verità, e che i *reali* sono veri in quanto adempiono in sè ciò che quell'idea manifesta, e così in quanto sono ectipi di lei.

Dell'essere ideale, in quanto a lui conviene il nome di *verità*, abbiamo parlato distesamente nel *N. Saggio* (1); del significato proprio del nome *vero*, tenemmo discorso nel *Saggio sull'Idillio*, a cui rimettiamo il lettore.

Ora è da avvertire che una cosa qualsiasi dicesi *vera* in quanto partecipa, adempie, esprime la *sua verità*; e però acconciamente di ogni cosa vera si dice che ha la sua verità; il che non toglie che il vocabolo *verità* non significhi il tipo, benchè si applichi all'ectipo, in quanto contiene il tipo adempiuto ed espresso. Illustriamo tutto ciò percorrendo le principali maniere di *veri* e di *verità* rispettive, seguendo l'uso del parlar comune, e in ciascuna distinguiamo il tipo e l'ectipo.

I. *Verità ontologica assoluta.* — In questa il tipo è l'idea, come dicevamo, tipo primo, e tale per sua essenza (VERITÀ), e l'ectipo è il reale in quanto adempie in sè l'essere che si intuisce nell'idea (Vero).

II. *Verità ontologica relativa.* — Il tipo è il *concetto* (Verità), e l'ectipo è il reale finito in quanto adempie in sè quell'essere limitato che s'intuisce nel concetto (vero).

III. *Verità logica.* — Il tipo è la convenienza del predicato col subbietto (verità), e l'ectipo è l'assenso dato a quella convenienza, sia soltanto internamente coll'animo (vero logico), sia anche espresso colle parole (vero dialettico).

IV. *Verità morale.* — Il tipo è la legge (verità), l'ectipo è l'azione che adempie la legge (vero).

V. *Verità artistica.* — Il tipo è la natura, o l'archetipo ideale della natura, o un capolavoro che si piglia a ricopiare (verità), ectipo è l'opera dell'artista che ritrae tali esemplari (vero).

---

(1) Sez. VI.

Digitized by Google

A questa maniera di verità si può ridurre altresì la verità di traduzione d'una in altra favella, dove lo scritto originale è il tipo (verità), la traduzione è l'ectipo (vero).

VI. *Verità significativa.* — Il tipo è la cosa segnata (verità), l'ectipo è il *segno* (vero).

Se i segni sono imitativi, la verità loro dipende dai gradi d'imitazione colla cosa espressa da essi, che tiene il luogo di tipo. E benchè questo possa farsi non meno dalla natura che dall'arte, come mostra l'istinto d'imitazione in certi animali bruti, tuttavia questa si può ridurre alla verità artistica. S'avverta ancora, che la relazione di segno e di segnato, come pur quella in generale di similitudine, esige un'intelligenza che la concepisca, senza di che non sarebbe.

Quanto poi ai segni arbitrarii, essi sono applicati alle cose dall'arbitrio dell'uomo, ma presupposta questa arbitraria applicazione, questa stessa fa l'ufficio di tipo, e il discorso tiene luogo di ectipo. Quindi il discorso è vero se i vocaboli sono adoperati a tenore della loro imposizione, ed è falso se sono adoperati in modo diverso dalla loro imposizione. Questa si può dire *verità grammaticale.*

Che se i vocaboli si adoperano secondo la loro imposizione, in quanto le proposizioni di essi composte significano ciò che si ha nell'animo e si crede vero, vi ha in chi parla quella che si chiama veracità: se poi esprimono il contrario di quello che si crede vero, vi ha il falsiloquio. Il tipo in questa maniera di verità è la persuasione di chi parla, e l'ectipo è il significato della proposizione che si pronuncia ben conosciuto da chi parla.

Vedesi che in ciascuna di queste diverse maniere di verità che abbiamo addotte in esempio compariscono sempre due termini relativi: l'uno de' quali, il tipo, è l'esemplare, la norma, la misura, la verità del secondo; il secondo, l'ectipo, è la copia, il regolato, il misurato, il quale dicesi vero in quanto adempie e mostra in sè realizzato o significa quel suo tipo.

Usasi per conseguente anche questa locuzione; « la verità dell'ectipo », p. e. la verità dell'ente reale, la verità di un ente

Digitized by Google

reale, specifico, la verità d'un cavallo, d'un albero, d'una casa ecc., la verità d'un giudizio, o d'una proposizione, la verità della condotta d'un uomo, (1) la verità d'una pittura, d'una statua, d'una descrizione che pone sotto gli occhi di chi l'ascolta un avvenimento, la verità dello stile, o quella che si chiama proprietà delle parole, la verità d'una promessa ecc.: in tutte le quali locuzioni, la parola verità s'attribuisce all'ectipo non perchè egli sia la verità, ma perchè egli, essendo vero, partecipa del tipo che è rispetto a lui la verità; onde altro è il dire semplicemente la verità, e altro è il dire la verità di una cosa, volendo dire quella verità che rende vera la cosa.

Art. V.

La verità prima è una sola forma categorica, il vero primo ha due forme categoriche.

Rimettendoci in via consideriamo la verità ontologica nelle primitive sue forme.

Noi vedemmo che la verità ontologica originalmente è l'essere ideale, considerato nella sua relazione di tipo. Ella è dunque una forma categorica dell'ente.

Ma se la *verità* ontologica primitivamente è la forma ideale dell'ente, che cosa sarà il *vero* primitivo ed originale?

Egli sarà l'ente stesso considerato nella sua relazione di ectipo all'ideale.

Ora l'ectipo primitivo e originale dell'ente si porge essenzialmente in due forme diverse, e sono le altre due forme categoriche dell'ente medesimo, il reale e il morale: quindi egli è essenziale all'ente di esser vero in quanto è realità, e di esser vero in quanto è moralità, come gli è essenziale di essere verità in quanto è idea ossia manifesto.

---

(1) Quindi la bella frase biblica *facere veritatem* per adempir la legge. Così la verità fatta da Cristo è contrapposta da S. Giovanni Battista alla legge data da Mosè in quelle parole: *Lex per Moysen data est, gratia et* VERITAS *per J. Christum* FACTA EST. Io. I, 17.

La realità è vera in quanto adempie l'idealità; e se la adempie del tutto, di modo che il reale adegui l'ideale, se n'ha il vero assoluto sotto la forma reale.

Si dirà forse che la relazione fra l'ideale e il reale deve esser conosciuta dalla mente, acciocchè il primo sia verità e il secondo sia vero. Ma l'obbiezione cade da se stessa se si rammenta ciò che dicevamo, che l'essere ideale è noto per se stesso, il che importa ch'egli sia per essenza in una mente primitiva o divina, e che sono due espressioni identiche essere ideale, ed essere nella prima mente. Ora questa mente è reale, e però vera, manifestata tale dall'idea che in sè contiene: Ed egli è uopo considerare come ciò sia. Perocchè l'ideale nella sua origine è l'*ente manifesto*, la qual denominazione gli convien assai più propriamente che quella d'idea o d'ideale, atta solo a significarlo in quanto è limitato dalla virtualità come si trova nell'uomo. Or l'ente manifesto è tutto l'ente, e però è anche il reale ed è la stessa mente a cui egli è manifesto. Quindi nell'essere assoluto l'essere manifesto (che chiamiamo impropriamente ideale perchè nell'idea data all'uomo egli trovasi manifesto virtualmente) è inseparabile dall'essere a cui è manifesto, poichè è lo stesso essere. Ma con due relazioni, o per dir meglio abitudini distinte, per le quali d'una parte è l'essere manifesto, dall'altra è l'essere a cui è manifesto. Quest'ultimo dicesi mente ossia ente nella forma reale. Onde, quando diciamo che originalmente il reale che adegua l'ideale è vero assolutamente, non escludiamo la mente, la quale non si può mai escludere trattaudosi di verità e di vero, ma anzi ve la inchiudiamo.

Ora l'essere a cui è manifesto se stesso non adeguerebbe l'idea se non contenesse tutto l'essere, poichè l'idea lo manifesta tutto almeno virtualmente come sta nell'uomo. Quindi all'essere primo non può mancare attività alcuna, neppur quella di amare e di godere. Conoscendo adunque se stesso, giacchè per natura è manifesto a se stesso, l'ente si conosce come buono, amabile, fruibile. Infatti egli è tale per natura. E qui si deve por mente che è necessario di fare un ragionamento simile a quello pel

Digitized by Google

quale abbiamo dimostrato che esser noto per se stesso o esser ideale importa quanto dire essere in una mente primitiva, indivisibile con lui e costituente un medesimo ente. Si deve dire il somigliante per ispiegare che cosa significhi essere essenzialmente buono o amabile o fruibile. Questo importa quanto essere essenzialmente stimato, amato, fruito; ed essere essenzialmente amato, stimato, fruito importa tanto quanto l'essere in un ente apprezzante, amante fruente, e ciò per essenza, di modo che l'ente amante e fruente sia indivisibile dall'ente amato e fruito ed anzi s'identifichi con lui, rimanendo solo distinte le relazioni di amante e di amato, di modo che lo stesso ente sia l'amante e sia l'amato. Di più, l'essere essendo manifesto per natura e in tutte le sue parti, è manifesta per ciò stesso la sua bontà e amabilità. Ora la bontà e l'amabilità manifesta per se stessa è il tipo e la norma all'azione dell'amante e fruente e però l'atto di questo diventa un tipo. E se quest'atto è così compiuto che adegua la bontà e l'amabilità conosciuta, questo atto è compiutamente e assolutamente vero. Tale è il vero nella sua forma morale considerato nell'origine sua, cioè nell'essere assoluto.

Nè di questo vero morale assoluto è facile acquistare un sufficiente concetto se non si considera che l'essere è buono ed amabile sotto le tre abitudini di conoscente, di conosciuto o manifesto, e di amante o fruente, onde l'amante ossia il fruente che ama e fruisce l'ente amabile, ama e fruisce conseguentemente anche se stesso conosciuto come amabile nell'idea; di che l'atto morale ha quasi direi un riflesso sopra di se medesimo.

Dico quasi un riflesso, perchè sarebbe assurdo l'introdurre nell'essere assoluto un vero atto di riflessione; ma soltanto la cosa è così, che tutto l'ente è noto e manifesto, tutto l'ente è conoscente, tutto l'ente è amabile, tuttto l'ente è amante. Se tutto l'ente è ciascuna di queste quattro alitudini, consegue che non può esser nulla nell'ente assoluto che non sia manifesto, nè pure il conoscente, come non può esser nulla nell'essente assoluto che non sia amabile, nè pure l'amante: onde quello

Digitized by Google

stesso che è manifesto è conoscente, e quello stesso che è amabile è amante. Ma di ciò più ampiamente nella seconda parte.

Intanto ci basta raccogliere da tutto ciò, che la *verità* assoluta, per sè tipo, giace nella forma ideale, ossia nell'ente manifesto; e che l'ente in quant'è conoscente è *vero*, perchè risponde quasi ectipo all'ente manifesto ed adempie tutta la manifestazione dell'ente, e che l'ente in quant'è amante è *vero* anch'egli perchè risponde quasi *ectipo* all'ente manifesto come amabile od amato, che non è tipo se non in quanto anch'egli è manifesto. Concludiamo dunque: la *verità primitiva* è una forma categorica dell'ente, quando il *vero primitivo* si porge sotto due forme.

Art. VI.

All'uomo è data la verità contratta, cioè in un modo virtuale, ossia gli è dato l'ente per sè buono e noto virtualmente, e così è costituito essere intelligente (e morale).

Riassumendo adunque,

La verità è l'ente manifesto ossia ideale: l'uomo pensa la verità come essente in sè fuori al tutto della mente, ma questa maniera di considerarla nasce dal pensare suo limitato, imperfetto, astraente, e però questo pensare non è ontologicamente vero se non in parte: è vero in quanto considera la verità ossia l'ente ideale come per sè essente, ma non è vero in quanto ritiene o suppone che la verità per sè essente sia fuori della mente:

L'uomo dopo di ciò riflette e medita sull'essere ideale, ovvero sia sull'essere manifesto; e da questa meditazione trae il vantaggio di emendare e completare quella maniera di pensare imperfetta, per la quale si persuadeva che la verità che è per sè dovesse conseguentemente, per essere tale, avere un'esistenza fuori d'ogni mente; laddove il concetto di esistere in sè importa solo un'esistenza fuori della mente umana, e fuori di ogni mente finita, poichè ogni mente finita avendo un'esistenza diversa da quella dell'essere ideale o dell'essere manifesto, se quest'essere non potesse esistere se non in una mente finita, non avrebbe un'esistenza sua propria perchè dipenderebbe da

Digitized by Google

un'altra esistenza, cioè dall'esistenza della mente che non sarebbe l'esistenza sua. All'incontro se si suppone una mente la cui esistenza sia l'esistenza stessa dell'essere ideale o manifesto, in tal caso questo può esistere in sè, e medesimamente esistere in una tal mente, poichè l'esistenza di questa mente è la sua propria identica esistenza.

Ma non solo non ripugna che l'essere ideale o manifesto esista in sè indipendentemente da ogni altra esistenza, e che tuttavia per la sua propria essenza esista in una mente, quando l'esistenza di questa mente sia la sua identica esistenza; ma ben anco si vede meditando il concetto di un tal essere, che la cosa deve esser così, che al tutto non può essere diversamente. Perocchè il concetto di essere per sè manifesto importa una mente a cui sia manifesto, giacchè, se non fosse manifesto a niuna mente, egli non sarebbe manifesto.

Tuttavia l'essere si porge all'uomo come manifesto per sè, ma la mente nella quale egli è per essenza manifesto rimane all'uomo nascosta ed invisibile; di maniera che, sebbene l'essere per sè manifesto abbia un'esistenza sola colla mente in cui è per essenza manifesto, tuttavia quest'esistenza, quest'essere unico si porge all'uomo soltanto come essere per sè manifesto, e non si porge all'uomo come mente in cui sia manifesto. Il che prova chiaramente, che l'essere per sè manifesto, e l'essere mente in cui sia per essenza manifesto sono due modi distinti, della stessa esistenza, dello stesso essere, l'uno dei quali si può rivelare rimanendo l'altro nascosto.

Tuttavia, essendo distinti i modi e identico l'essere, quando si rivela un modo, in questo modo dee contenersi virtualmente l'altro, perchè l'essere dell'uno è l'essere dell'altro, e questa è la ragione intima della *virtualità* dell'essere ideale, la quale virtualità consiste in questo, che nell'uno dei due modi, quando sia conosciuto, è conosciuto altresì che deve esisterne un altro, o almeno si può conoscere che quest'altro deve esistere, ma non si sa perciò quale sia in se stesso. Si sa solo quale sia relativamente al modo che si conosce.

Digitized by Google

Nel che si deve attentamente notare due maniere di relazioni: l'una che abbraccia quella classe di relazioni, nelle quali ciascuno de' termini esiste per sè, e non puramente in virtù della relazione coll'altro termine; l'altra che abbraccia quella classe di relazioni, i cui termini non hanno un'esistenza propria, ma esistono unicamente l'uno per l'altro. Questa seconda classe di relazioni ha per sua proprietà, che non si può conoscere un termine della relazione se nello stesso modo appunto non si conosce anche l'altro, e queste sono le relazioni che passano fra termini astratti. A ragion d'esempio, i due termini astratti di causa e di effetto si conoscono insieme. Se si conosce l'uno si conosce anche l'altro, e si conosce l'uno nello stesso modo nel quale si conosce l'altro, poichè ciascuno di essi non è per sè, ma è per l'altro. All'incontro, se i due termini della relazione hanno un'esistenza propria, come sarebbero due uomini, Adamo ed Abele, legati insieme dalla relazione di Padre e di Figlio, allora si può conoscere un termine nella sua propria esistenza, e conoscere in lui virtualmente l'altro termine, ma non già nello stesso modo come si conosce il primo termine; poichè l'altro termine si può conoscere unicamente come termine di relazione, e tuttavia non nella sua propria esistenza, onde se io conosco il padre nella sua propria esistenza, cioè come un uomo determinato che si chiama Adamo, sapendo che egli è padre conoscerò che deve esistere un figlio che è il termine puro ed astratto della relazione, ma non è tuttavia necessario che io conosca il figlio nella sua esistenza propria, e neppur che sappia che si chiama Abele. Or in tal caso io conosco Abele figlio di Adamo solo virtualmente, in quanto vedo che deve esserci perchè altrimenti Adamo non potrebbe esser padre; ma chi e quale sia questo figlio non lo so positivamente, come so chi e quale sia il padre Adamo. E a questa seconda specie di relazioni appartiene quella che passa fra l'essere manifesto per sè, e la mente in cui egli per essenza esiste; l'essere manifesto per sè ha un'esistenza propria, e così pure la detta mente ha un'esistenza propria. Può esser dunque conosciuto

l'ente manifesto per sè nella sua esistenza propria, senza che sia conosciuta la detta mente nella sua esistenza propria. Ma posciachè fra l'uno e l'altro passa relazione, sicchè l'uno ha abitudine all'altro, perciò conoscendo il primo termine nella sua esistenza propria, potrò conoscere anche il secondo in quanto è relativo al primo, non però nella sua esistenza propria, non allo stesso modo come conosco il primo, non positivamente, ma soltanto nel primo, in quanto è un termibe relativo di questo; il qual modo di conoscere si chiama conoscere virtuale o anche negativo. Nè vale il dire che l'esistenza de' due termini di cui parliamo è identica, poichè quantunque identica è posseduta in proprio da ciascheduno, e ciascheduno di essi la possiede in un modo diverso dal suo proprio, onde è manifesto che si può conoscere quell'esistenza in quanto è propria di un de' due termini e nel modo che gli è propria, senza conoscere quella esistenza in quanto è propria dell'altro termine e nel modo che gli è propria: sicchè il conoscere il primo termine mi condurrà solo a conoscere che deve esistere il secondo, e che avrà verso il primo quella data relazione che il primo esige, ma non rivelerà per questo in che modo il secondo esiste con esistenza sua propria. Tale correlazione adunque non mi dà che una cognizione relativa, virtuale, negativa, dell'altro termine che mi nasconde la sua esistenza, in quanto gli è propria, in un modo determinato.

Dalle quali cose si vede

1.° Quanto a torto Vincenzo Gioberti rinnovando gli errori antichi abbia preteso che il primitivo intuito dell'uomo non abbia per oggetto soltanto l'essere ideale, ma anche il reale; argomentando falsamente che l'ideale essendo relativo al reale non si può conoscere in separato da questo. Egli non distinse le due maniere di relazioni sopraccennate: non vide che v' hanno delle relazioni i cui termini hanno un'esistenza propria, onde possono esser conosciuti ciascuno da sè in separato dall'altro, e che la relazione che l'uno ha coll'altro non presta altro servigio alla mente se non quello di farla accorta che, dato l'uno

de' due termini, deve esister l'altro senza che perciò si venga a conoscere l'esistenza propria di questo secondo termine, rimanendosi così cognito soltanto in modo astratto e negativo. Quindi è chiaro il perchè si può conoscere dalla mente nostra l'essere per sè manifesto, ossia l'*essere ideale*, senza conoscere allo stesso modo e contemporaneamente il reale: la qual ragione si è che egli esiste per sè, ha un'esistenza propria, a cui nulla manca. È chiaro ancora perchè la mente nostra, dopo aver conosciuto l'essere per sè manifesto, può avvertire la relazione ch'egli ha coll'essere reale qual mente infinita, e quindi può argomentare la necessaria esistenza di questa mente, senza conoscere però in qual modo ella la possieda in proprio;

2.° Perchè l'essere manifesto, che di natura sua dee contenere attualmente tutto l'essere organato, cioè col suo ordine intrinseco, nell'uomo non manifesti come oggetto di naturale intuito nulla di reale o di morale, niun ordine od organismo, ma tutto ciò rimanga nascosto e quasi chiuso in suo seno, benchè egli sia la ragione di tutto ciò, e in occasione poi delle percezioni de' reali cominci a rivelare quell'ordine intrinseco dell'essere che contien virtualmente. Tutto ciò accade perchè l'essere nella sua forma ideale ha un'esistenza propria, e un'esistenza propria che da principio rimane occulta all'uomo, il quale occultamento costituisce la *limitazione ontologica* dell'umana intelligenza (1).

(1) Non sarà inutile che qui osserviamo come la dottrina dell'Aquinate contenga i germi della dottrina da noi esposta, il che abbiamo già toccato anche altrove. 1.° Il santo dottore riconosce questa verità, che le cose corporee sono non per se stesse intelligibili, e che perciò l'intelligibilità viene loro altronde: *Res materiales secundum esse quod habent extra animam, possunt esse sensibiles actu*; *non autem actu intelligibiles* (S. I, LXXXIV IV). E qui si noti di passaggio che le cose attualmente sensibili si possono dire *extra animam* non perchè la loro sensilità sia fuori dell'anima, ma perchè l'uomo la riferisce ad un termine straniero nel modo che abbiamo spiegato; 2.° S. Tommaso riconosce che non si potrebbe spiegare l'*intelligenza umana* se non si supponesse innanzi ad essa l'*intelligenza divina*, dalla quale

Digitized by Google

Ma l'essere non è solo per sè manifesto, è anche per sè buono. Essere buono è il medesimo che essere appetibile e amabile, nè può essere appetibile e amabile che a se stesso, poichè fuori

---

l'umana riceva il LUME intelligibile per sè, che, come ho altrove mostrato nel *N. Saggio*, è l'essere ideale; 3.° riconosce tuttavia che il LUME partecipato dall'intelligenza divina non è la stessa intelligenza divina, benchè da lei derivi. Ecco come ragiona: *Supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, præexigit ante se aliquid quod est PER ESSENTIAM SUAM tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis — Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium FORMALITER ei inhærens — Ergo oportet, virtutem quae est principium hujus actionis, esse aliquid in anima; ed ideo Aristoteles* (De Anima III, Lect. 18) *comparavit intellectum agentem LUMINI quod est aliquid receptum in aere — Sed intellectus separatus secundum nostrae fidei documenta est ipse Deus qui est Creator animae et in quo solo beatificatur — Unde ab ipso anima humana LUMEN INTELLECTUALE participat* (S. I, LXXIX, IV). E sebbene dica pure che l'intelletto agente non ha la condizione di *oggetto* rispetto all'intelletto possibile (Ivi, ad 3.^{m}), tuttavia egli è chiaro dal contesto, che ivi parla degli oggetti particolari, che sono da lui resi oggetti, ossia intelligibili; e non d'un oggetto universale come è appunto il lume rispetto all'occhio, il quale non disegnando alcun oggetto particolare dinnanzi all'occhio, li illustra però tutti; 4.° Quindi proponendosi in appresso la questione « se l'anima intellettiva veda le cose materiali nelle ragioni eterne » come dice S. Agostino, interpretando sagacemente e giustamente la sentenza di questo Santo Dottore, dice che le vede nelle ragioni eterne come nel *principio della cognizione*, e non come nell'oggetto cognito, quasi vedesse in esse immediatamente gli oggetti particolari. *Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio, sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem, et sic necesse est dicere, quod anima humana omnia cognoscat in rationibus æternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quædam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes æternae* (S. I, LXXXIV, V). Vi ha dunque, secondo S. Tommaso, una partecipazione

dell'essere non può essere un amante: che poi l'essere sia per sè amabile, vedesi dall'esperienza e dall'osservazione psicologica ed ontologica. Perocchè nell'uomo vi ha l'amore, e ciò che l'uomo ama è sempre l'essere, ed egli riconosce che vi ha più di essere là dove vi ha più di amabilità per sè, cioè là dove l'uomo intende che ciò che ama è più degno di amore. Di vero è più degno di amore ciò che ha più pregi e perfezioni, e ogni pregio, ogni perfezione è un atto, un modo dell'essere (1): onde dove vi ha più di perfezione, ivi vi ha più di amabilità, ed ivi ancora più di essere. Ma se l'esperienza psicologica unita al ragionamento ci dà questo risultamento, ancora più ce lo dà l'osservazione ontologica. Perocchè questa ci dice che ogni ente reale è un'attività, e che questa si riduce ad un principio senziente ed intelligente individuato; sicchè rimosso il principio non vi ha essere alcuno reale. Ora ogni principio senziente ed intelligente è così essenzialmente amabile a se stesso, che per la sua propria natura, per l'attività stessa per la quale è ente, egli tende alla propria conservazione ed abborre dalla propria distruzione, onde l'appetirsi come buono è inchiuso nel concetto

---

che fa l'anima delle *ragioni eterne delle cose*, ma ella non le intuisce distinte, ma sì unite in un solo lume, che all'occasione delle sensazioni e de' fantasmi rende intelligibili le cose materiali. Ora tale è appunto l'essere in universale, nel quale nulla v'ha di distinto, di reale o sensibile. Ma questo lume si riduce in Dio nella maniera che abbiamo detto, cioè 1.° in quanto che quel lume in Dio è l'essere con tutto il suo ordine proveniente dall'organica costituzione dell'essere nella sua forma reale e morale; laddove nell'uomo è l'essere iniziale, cioè rimanendo occulti i termini, il reale e il morale, onde viene all'essere il suo ordine e il suo organismo; 2.° in quanto quel lume, per sè lume, e quindi per sè noto, suppone una mente infinita, nella quale sia per sè noto, la cui esistenza s'identifichi coll'esistenza dello stesso lume; e quindi è che non solo l'essere ideale si riduca in Dio come in essere a pieno manifesto, ma ancora la mente umana si riduca in Dio come in una mente superiore e separata; la qual prima mente, supponendosi che non fosse, rimarrebbe inesplicabile la stessa mente umana e finita.

(1) V. *Principj della scienza morale*, C. II.

Digitized by Google

stesso dell'ente, di guisa che non si può concepire un ente compiuto, concepirlo col suo proprio ordine, se non lo si concepisce in pari tempo appetente se stesso, o appetibile e appetito ad un tempo. E l'essere appetito rispetto all'intelligenza significa il medesimo che l'essere amato. L'osservazione ontologica adunque ci fa conoscere 1° che l'ente non è compiuto senza senso e intelligenza; 2° che l'ente così compiuto è buono a se stesso, amabile, amato (1).

---

(1) Non si creda già che noi confondiamo i concetti delle due parole *intelligibile*, e *inteso;* o quelli delle altre due *amabile* e *amato*. Intelligibile vuol dire atto ad essere inteso, inteso in potenza; amabile vuol dire atto ad essere amato, amato in potenza. Ma ciò che pochi penetreranno si è che cosa contengano i concetti di intelligibile, e di amabile osservati ontologicamente. Noi diciamo che ciò che si concepisce in potenza suppone innanzi di sè ciò che è in atto, e che l'intelligibile suppone l'inteso, l'amabile suppone l'amato: di maniera che il primo intelligibile è il primo inteso, il primo amabile è il primo amato; o per dir meglio ancora, il per sè inteso è l'intelligibile, il per sè amato è l'amabile. In altra maniera, quello che è per sè inteso, relativamente all'ente finito è intelligibile, perocchè l'ente finito è in potenza ad intendere, in potenza a ricevere in sè l'ente per sè inteso, è in potenza anche ad amare, in potenza a ricevere in sè l'ente per sè amato. Oltre di ciò i termini finiti del conoscimento e dell'affetto d'un ente finito già reso intelligente ed affettivo per la presenza dell'ente per sè inteso ed amato, sono essi stessi intelligibili ed amabili solo in potenza, cioè sono intelligibili ed amabili in quanto si vedono e si amano nell'ente per sè inteso ed amato, e quest'è opera della mente finita il riporre que' termini, staccati in quanto sono meramente sensibili, nell'essere per sè inteso ed amato, opera che ella compie colla percezione intellettiva, onde in questi sensibili finiti si distinguono i concetti d'intelligibili e d'intesi, di amabili e di amati, di potenza e di atto; ma il concetto di potenza (di semplice intelligibilità e di semplice amabilità) cessa del tutto nell'ente primo e d'ogni parte assoluto, non rimanendo più se non il concetto di inteso per sè e di amato per sè. — Si replicherà: i concetti di intelligibiii e di amabili non esprimono soltanto una potenza passiva di essere intesi e di essere amati, ma ben anco una qualità, una dignità loro intrinseca, per la quale siano atti ad essere intesi ed amati. — Verissimo; ma questa qualità e dignità che li rende atti a ciò, viene appunto espressa in quel *per sè* che aggiungiamo alle parole intesi

Ora se l'essere amato è essenziale all'ente, ne viene che l'essere assoluto, l'essere che è totalmente e compiutissimamente, è per se amato. Che cosa vuol dire essere per sè amato? Non vuol dire altro se non che per essere amato non ha bisogno che di se stesso. Gli enti incompleti non sono per sè amati, perocchè accade che l'ente amato non sia quello che ama, e quindi è amato per un altro, cioè è amato perchè ha un amatore diverso da lui. Gli enti compiuti ma relativi amano se stessi, ma non si possono dire amati per sè, per la ragione appunto che non sono intelligenti per sè, ma per l'idea che gli illumina, la qual idea ha un'esistenza propria diversa dalla loro, e soltanto inesiste in essi come oggetto dell'intuito senza però confondersi con essi. Per questa idea e in questa vedono gli enti, e quindi vedono la loro amabilità e quindi gli amano: vedono se stessi e quindi si amano. Dunque non sono amati per sè, ma per l'idea in cui si conoscono. All'incontro la mente infinita ha una medesima esistenza coll'essere ideale o manifesto; e quindi per la propria esistenza si conosce buona e si ama: quindi l'ente infinito come è manifesto per sè, così è amato per sè: il suo esistere è lo stesso che esistere manifesto, e di nuovo è lo stesso che esistere amato. Quello dunque che è per sè essere è anche per sè manifesto, è anche per sè amato. L'essere per sè amato è il fondamento della terza forma categorica.

Ora come questo spiega l'origine dell'intelligenze finite, così spiega altresì come queste intelligenze finite abbiano una volontà che le rende morali. Perocchè onde avviene che l'essere finito sia intelligente? Per l'intuito dell'essere. Ma l'essere è

---

ed amati. Perocchè dicendo che sono tali *per sè* diciamo che sono tali per la loro propria natura, diciamo che nella loro stessa *esistenza* si contiene l'essere intesi ed amati; senza uscir punto da essi. Questo indica una proprietà e dignità loro intrinseca ed essenziale, per la quale debbono essere intesi ed amati in se stessi, e quindi anche rendere intelligibile ed amabile tutto ciò che l'essere finito come sensitivo possiede di diviso dall'essere infinito, e che lo stesso essere finito come intellettivo raggiunge all'essere infinito, lo fa rientrare in esso e così lo rende anche a sè inteso ed amato.

Digitized by Google

per sè manifesto, onde egli non può comunicarsi in questa forma se non a condizione di esser manifesto; perocchè altrimenti non sarebbe lui. Dunque qualora egli inesista in un ente finito, incontanente quest'ente finito è reso intelligente, perchè è in lui l'ente come manifesto. Non è la mente finita che il renda manifesto, giacchè è manifesto per sè: è dunque egli che fa sì che l'ente finito divenga una mente colla sua sola presenza, copulandosi all'ente reale finito in modo analogo a quello col quale è copulato a se stesso sotto la forma reale di mente.

In modo somigliante, poichè l'essere manifesto è per sè amato, non può inesistere in un ente reale finito senza che questo lo ami, altramente non si manifesterebbe l'essere manifesto nella sua forma essenziale di amato. L'ente adunque non è amato perchè vi abbia una potenza finita di amare; ma vi ha questa potenza finita che si chiama volontà, perchè l'ente che inesiste in lei è per sè buono ed amato. Non può inesistere in lei se non come tale; tale essendo per sè: quando dunque si comunica all'ente finito, di subito quest'ente è reso volitivo ed amante.

Così il naturale appetito al bene è necessaria conseguenza della presenza dell'ente per sè manifesto e buono. E in tal modo, come l'intelligenza finita si riduce al suo principio, cioè ad una intelligenza infinita; così l'amante finito si riduce in un principio di amore infinito. La quale è una nuova dimostrazione dell'esistenza dell'essere supremo.

Art. VII.

Quanto di verità ontologica si abbia l'ente finito reale dall'uom conosciuto.

§ 1.°

Come l'essere reale assolutamente considerato e l'essere assoluto sia ontologicamente vero, e l'essere reale relativo non sia per sè ontologicamente vero.

L'essere adunque è conosciuto per sè ed amato per sè: queste sono due condizioni essenziali all'essere, le quali si trovano racchiuse nel suo stesso concetto, quand'egli si arrichisca dalla

Digitized by Google

mente colla realità, e di lui così arrichito si mediti l'ordine intrinseco. Quindi è che l'essere reale è ontologicamente vero, e vero sotto due forme; vero in quanto è conosciuto, giacchè qui il conosciuto, l'ideale s'identifica coll'essere reale, il conoscente; vero in quanto è amato, perocchè l'essere reale conosciuto è per la sua intrinseca natura amato, onde il reale amante risponde pienamente identificandosi all'essere reale conosciuto. Questa doppia identificazione dell'essere come ectipo coll'essere come tipo è l'intrinseco ordine dell'essere assoluto o assolutamente considerato.

L'essere assolutamente considerato è l'essere considerato come puro essere, non aggiungendovi altro. Questa maniera di considerare l'essere può aver luogo in un modo limitato o illimitato. Si considera l'essere assolutamente, ma in modo limitato quando si esclude qualche cosa: a ragion d'esempio, quando la considerazione assoluta si ferma in un ente finito, il cui concetto esclude tutti gli altri enti. Ma si può considerar l'ente assolutamente senza esclusione alcuna, ed è allora che nello stesso concetto dell'ente si trova essere lui per sè inteso e per sè amato.

Il che se ci vien dato dal concetto dell'ente, necessariamente si deve trovar ciò nell'ente assoluto, come quello che compie ed adegua tutto quel concetto. Veniamo all'ente relativo.

L'ente relativo è quello che non è ente per sè: non ente per sè è quello che non si può pensare in sè e per sè e senza ricorrere ad altra cosa che non è lui (Capo LV. Art. V. p. 401). Ora niun ente finito non può essere pensato in sè e per sè, cioè assolutamente, senza ricorrere all'essere ideale che è un diverso da lui (1). Dunque egli per se stesso non è ente, e quindi per se stesso non è ontologicamente vero; perocchè non si può essere un vero ente per sè, se non si è

(1) Il perchè ogni ente finito dee dire quelle belle parole di S. Agostino: *Non enim lumen nos sumus, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, sed illuminamur a te.* (Confess. IX, IV.)

ente per sè. L'ente che è vero per sè dee avere in sè e per sè la verità, per la partecipazione della quale egli è vero, e la verità come vedemmo è l'essere ideale; egli non è dunque per sè vero quell'ente che non è per sè conosciuto, per sè manifesto, che non ha per sè il suo tipo in se stesso, l'esistenza è diversa dalla sua propria.

Questa è una limitazione ontologica degli enti finiti: che non siano veri enti per sè, non avendo per sè e in sè la verità che li renda per sè manifesti. Sì fatta limitazione si riduce a questo, che non hanno per sè la forma ideale, sicchè l'essere di questa è diverso dall'essere loro.

Ma l'ente è anche nella forma reale: anche sotto questa forma vi è tutto l'ente: quell'ente dunque che non è per sè vero, mancandogli la forma ideale, non potrebbe essere ente tuttavia compiuto nella sola forma reale? No, poichè quantunque sotto la forma reale possa essere e sia tutto l'ente, tuttavia questo non ha luogo se non a condizione che l'ente reale inesista nell'ideale, o per dir meglio, che l'ente reale sia per sè manifesto; perocchè il reale non è tutto l'ente se non è per sè manifesto e quindi vero, mancandogli in tal caso l'atto del conoscere che è reale, e quello dell'amare che è pur reale, i quali atti reali non potrebbe avere per sè, se egli non fosse per sè inteso ed amato; ma dovrebbe averli per un altro che fosse per sè inteso ed amato. Onde l'ente non può esser tutto sotto la forma reale. se ad un tempo non sia anche tutto e identico sotto la forma ideale e morale.

L'ente reale adunque che non è vero per sè conviene necessariamente che sia un reale finito, e per dir meglio, non ente: egli adunque non è ontologicamente vero, ma diviene vero soltanto per partecipazione, quando lo si unisce a quell'ente che è vero per sè.

Digitized by Google

§ 2.°

Rispetto ad un ordine superiore di cose, tutto è falso, eccetto Iddio: tutto è vero relativamente.

Dopo ciò che fu detto, non è più difficile intendere la sentenza de' Padri della chiesa, i quali asseriscono, che le cose finite a Dio paragonate non sono, sono nulla (1): non sono, perchè non sono per sè enti.

Nello stesso tempo però sono, se si considera che partecipano dell'ente che in sè e per sè non hanno. Onde S. Agostino acutamente scrisse, le cose inferiori a Dio *nec omnino esse, nec omnino non esse*. E prosegue: « Io vidi che per certo sono, pe« rocchè sono da te » (il che esprime la partecipazione dell'essere); « e che non sono, perchè non sono ciò che tu sei » (2). Cioè tu sei per te stesso, e le creature non sono per se stesse.

Ora allo stesso modo che le cose finite non sono e sono, così pure non hanno verità ontologica per sè, ma pur ne partecipano. Il gran vescovo d'Ippona pone questa sentenza: *Id VERE EST, quod incommutabiliter manet* (3). Qui egli parla della verità ontologica, e non l'attribuisce che a Dio, perchè egli solo è ente reale per sè, il che vuol dire, come abbiamo spiegato, è per sè reale nell'ideale, perocchè solamente essendo per sè nell'ideale è per sè ente, vero ente, e però non ente per accidente, sempre ente *incommutabiliter manet*.

Quantunque poi dica che solo Iddio *vere est*, tuttavia pone altresì questo principio acconcio a misurare la verità ontolo-

---

(1) S. Gregorio: *Omnia humana quae justa, quae pulchra sunt, Dei justitiae et pulchritudini comparata, nec justa, nec pulchra sunt, NEC OMNINO SUNT*, parole tolte da S. Agostino Confess. XI, V.

(2) *Et inspexi cetera infra te, et vidi nec omnino esse, nec omnino non esse. Esse quidem, quoniam abs te sunt: non esse autem, quoniam id quod es, non sunt.* Confess. VII, XI.

(3) Confess. VII, XI. — Lo stesso sentimento viene espresso da uno scrittore della Scuola, così: *Tam VERUM enim ESSE Deus habet, quod nostrum suo comparatum nihil est.* Compendium Theologiæ I, I.

Digitized by Google

gica di tutte le cose, *omnia vèra sunt in quantum sunt* (1), e perciò come le cose finite non sono per sè, così per sè non sono vere, e come sono per altro, così per altro sono vere.

Dice ancora quell'altissimo ingegno, che le cose sono per altro in quanto inesistono in un altro, cioè in quello che è in sè e per sè ente, e così noi abbiam veduto che i reali finiti allora acquistano il concetto dell'essere, quando si contemplano inesistenti nell'essere ideale, quindi nell'essere per sè manifesto, che si riduce in Dio (2), a cui il santo Dottore così sublimemente favella: *Non ergo essem, Deus meus, qui non omnino essem, nisi esses in me: An potius non essem, nisi essem in te, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia? Etiam sic, Domine, etiam sic* (3). Dove vien espressa quella inesistenza di

---

(1) Confess. VII, xv.

(2) Mi fu fatta altre volte quest'obbiezione volgare: « Voi dite che i reali finiti acquistano la dignità di enti quando sono conosciuti dalla mente come inesistenti nell'essere ideale, il quale per voi non è Dio. S. Agostino all'incontro dice che sono enti perchè inesistono in Dio ». Ho risposto altre volte, che i reali sono enti perchè inesistono nell'essere ideale, e che quell'essere ideale inesiste in Dio, e in Dio è Dio, perchè ivi è in un modo perfetto come essere manifesto, laddove in noi è puramente come ideale, contenente solo virtualmente tutto l'essere. L'essere ideale adunque che è in noi, è in Dio come il meno sta nel più, ma in noi non può essere Dio, perchè Dio non ha virtualità, ma è tutto atto. Tuttavia ciò che ha di positivo l'essere ideale che è in noi, è identico in Dio, ma con tale aggiunta che il rende lo stesso essere divino. Perocchè, come ho già detto di sopra, quello che in sè è indivisibile, può essere relativamente a noi diviso; e quindi relativamente a noi non esser Dio, quello che in sè è Dio, perchè non diviso o minorato. Così adunque i reali finiti sono anche per noi enti in Dio nel modo spiegato, e in altri ancora che spiegheremo in appresso.

(3) Confess. I, II. — Questo stesso sentimento è ripetuto frequentemente da S. Agostino. In un luogo dice: *Summus enim es, et non mutaris, neque peragitur in te hodiernus dies, et tamen in te peragitur, quia in te sunt et ista omnia. Non enim haberent vias transeundi, nisi contineres ea* (Confess. I, VI). E altrove: *Mihi autem inhærere Deo bonum est, quia si non manebo in illo, nec in me potero* (Confess. VII, XI).

Digitized by Google

cui parlammo, per la quale egualmente, ma sotto un diverso rispetto, si può dire, che i reali sono nell'essere, e che l'essere è ne' reali.

In che dunque sta la falsità delle cose? Perocchè altro è non essere vere, altro è essere false. La verità ontologica non ha falsità in contrario, perocchè consistendo ella nell'ente, questo è o non è, ma non è mai falso. Convien dunque osservare che non si può parlare d'una falsità ontologica, la quale non esiste; ma soltanto d'una falsità logica, o, se si vuole, psicologica, cioè relativa alla percezione e alla concezione dell'uomo, non d'una falsità delle cose in sè. La falsità adunque non cade nelle cose, ma nell'uomo quando le piglia per enti in se stessi, laddove non sono tali, il che pure insegna S. Agostino con questa sentenza: *Nec quidquam est falsitas, nisi cum PUTATUR esse quod non est* (1).

§ 3.°

Della falsità psicologica.
Come i reali finiti sieno in Dio e da lui conosciuti.

Noi abbiamo già altrove descritti gli errori che prende il pensare imperfetto e comune degli uomini: questi costituiscono la *falsità psicologica*, che noi così chiamiamo per indicare che la è data dalla limitazione della natura conoscitiva dell'uomo, a cui non reca danno più che non glielo rechi la sua propria limitazione, sia perchè non lo impedisce dal conoscere la verità, di cui egli abbisogna, sia perchè egli può purgarsi di quella maniera di falsità, ossia d'inganno innocente che si mescola nelle prime sue operazioni, coll'uso di quella verità pura ed assoluta di cui egli partecipa. Questa maniera di falsità psicologica è piuttosto una persuasione istintiva, che un ragionamento, o un'opera del pensiero puro ragionante, e però non è un giudizio analizzato; non si può dire una fal-

(1) Confess. VII, XV.

Digitized by Google

sità logica, poichè la logica sta propriamente nel ragionamento, ossia nel sillogismo al quale si appoggiano le proposizioni.

Si dà dunque verità, e non già falsità ontologica: ciò che non è vero ontologicamente, non è per questo ontologicamente falso; ma il non vero ontologico occasiona nell'intelligenza finita il falso psicologico. Così i reali finiti non sono veri per se stessi, perchè non sono enti per se stessi: or l'intelligenza finita li percepisce come enti senza più, senza curarsi di sapere se sono enti per se stessi o per altro; onde facilmente la riflessione attribuisce poi loro l'essenza di ente in proprio, e così cade nel falso.

Ma qui nasce una difficoltà. — Noi abbiamo detto che tutto l'essere è manifesto per sè; che nell'essere ideale si contiene tutto virtualmente; e che questa virtualità non può essere che relativa a noi intelligenze finite, ma suppone che nell'essere ideale, il quale è diverso da noi, tutto sia conosciuto attualmente, il che trae la necessità d'un essere assoluto, nel quale tutto sia conosciuto per se stesso, perciò anch'esse le cose finite e contingenti. Ma se le cose finite e contingenti sono conosciute per se stesse, in tal caso non sono più finite e contingenti, non potendo essere che sieno conosciute per se stesse, se non a condizione che la loro propria esistenza sia identica coll'esistenza dell'essere reale.

Questa gravissima difficoltà rimane sciolta nella mente di colui che abbia chiaro il concetto dell'*esistenza relativa*, di cui abbiamo favellato. L'esistenza delle cose reali e contingenti è un'esistenza relativa ad esse. Questa relatività, che le costituisce per quello che sono, è inchiusa nella loro limitazione ontologica. Una tale relatività di esistenza non cade nell'essere assoluto, benchè l'essere assoluto ne abbia la cognizione, e così l'esistenza relativa, costituente le cose finite, sia tale anche rispetto alla mente divina. Ma appunto perchè nell'essere assoluto non cade la stessa relatività e limitazione ontologica (giacchè l'essere assoluto non è subbietto di alcuna limitazione), perciò si dice giustamente che la relatività e la limitazione

Digitized by Google

ontologica costituente le cose finite è fuori di Dio, fuori dell'essere assoluto; e in questo senso le cose costituite sono fuori di Dio, da lui essenzialmente diverse, il qual vero annienta il panteismo. Qualora dunque si considera che le cose finite esistono relativamente a sè, e perciò la loro esistenza relativa non cade in Dio, ma solo è da Dio conosciuta, tosto si vede ch'esse non sono conosciute per se stesse, perocchè la loro conoscibilità è cosa assoluta, e però essente in Dio, e avente la stessa esistenza di Dio, laddove l'esistenza loro propria è soltanto relativa, e però non è identica l'esistenza loro propria, e quella della loro conoscibilità ossia della loro essenza ideale.

Si dirà: se l'essenza ideale delle cose finite è in Dio ed è diversa dall'esistenza reale delle cose, in tal caso ben si vede come le cose finite non sieno conosciute per se stesse, quindi non sieno per sè enti, e ancora si vede come Iddio conosca per sè l'essenza ideale delle cose: ma l'essenza ideale delle cose non fa conoscere che la loro possibilità, e non la loro sussistenza. Come adunque in Dio ossia nell'essere assoluto è ella cognita la sussistenza delle cose finite?

Convien qui ricorrere all'*azione ontologica* anteriore, di cui abbiamo parlato innanzi. Le cose finite incominciano ad esistere per un'azione ontologica che precede la loro esistenza, e che non costituisce la loro esistenza relativa: cotest'azione è l'atto di Dio creante, e quest'atto è in Dio, ed è Dio, e però è noto per se stesso come tutto ciò che è essere assoluto. Tra quest'atto, e i reali finiti non v' ha nulla di mezzo; ma posto quest'atto, i reali finiti sono in quel modo, tempo e misura che determina quell'atto. Ora questo modo, tempo e misura è determinato dall'essenza ideale delle cose e dalla perfetta sapienza del creatore.

Dunque l'essere assoluto essendo conscio del proprio atto creante, che è per sè noto perchè è lui stesso, ed essendo conscio dell'atto della propria sapienza che lo determina, è conscio altresì della sussistenza relativa delle cose, la cui essenza ideale

Digitized by Google

gli è pure nota per sè. Così egli conosce le cose finite aventi un'esistenza relativa in sè medesimo come in causa, dov'esse hanno la loro radice anteriore e la forza d'esistere relativamente, che è lo stesso atto creante. Quest'essere delle cose in Dio come causa, è quello di cui parla il libro « De' nomi divini » laddove dice, che *Esse omnium est supersubstantialis divinitas.* La divinità viene chiamata *soprasostanziale*, perchè ella non è le sostanze finite, nè è propriamente sostanza nel senso proprio della parola, relativa all'accidente, ma è superiore a tutte le sostanze: onde ella si dice « l'essere di tutte le cose », non quasi costituisca la loro sostanzialità, ma perchè costituisce il loro essere antecedente nel quale sono senza sentirlo, perocchè la natura finita è posteriore a quell'essere da cui dipende, e pel quale ella è a se stessa.

E tuttavia si replicherà: « Se l'essere divino è anteriore alla sostanzialità delle cose e all'essere relativo di queste, col conoscer quello si conoscerà questo solo indirettamente, come conoscendo la causa si conosce l'effetto, e qui la causa sarebbe di quelle che Aristotele disse equivoche, le quali non producono effetti della loro medesima natura; anzi la causa qui produrrebbe un effetto di natura infinitamente diversa, nella qual causa perciò non si può conoscere l'effetto perfettamente ». — Si risponde che la natura di quella causa di che noi parliamo (sola vera e compiuta causa) non è propriamente nè equivoca, nè univoca, ma eminente: e della causa eminente è proprio questo, di avere in sè tutto l'effetto, nel caso nostro l'ente relativo, ma non come relativo, di cui siccome tale ella ha solo l'essenza ideale, ma come entità reale, perocchè ogni entità reale è nell'essere, nell'essere assoluto, e quindi l'entità reale è nell'essere assoluto, non però formante un ente diviso, giacchè ella non è ente diviso che relativamente a sè per la limitazione ontologica, e nell'ente assoluto non cade alcuna limitazione ontologica (elemento negativo di cui non può esistere che l'ideale), alcuna divisione d'una parte dal tutto. Quindi l'entità reale, in quanto è indivisa e illimitata, è conosciuta nell'ente assoluto,

Digitized by Google

direttamente, perchè essendo ella stessa ente per sè come è l'ente assoluto da cui è indivisa, conseguentemente è anche per sè nota e per sè amata; e in questo senso, per quanto io veggo, S. Giovanni dice che *quod factum est in ipso vita erat* (1), perocchè l'ideale di ciò che è entità positiva in Dio non è semplicemente ideale, perocchè egli è il Verbo divino contenente per sè tutto il reale, onde a ragione alcuni chiamarono le idee che da noi si concepiscono essere in Dio, *rationes substantificas* (2). Ma la stessa relatività e la stessa limitazione che costituisce gli enti finiti individuati non ha altra conoscibilità che l'ideale, perocchè essa non è propriamente entità o realità, ma un limite della entità o realità, una pura forma di questa.

Ora poi l'uomo per natura sua non sente, e però nè pure conosce positivamente l'essere ultrasostanziale che lo pone come entità relativa, e sente soltanto e percepisce la sua propria entità relativa, e ne immagina intellettivamente di simili pren-

(1) Io. I; 3, 4.

(2) De div. nominibus C. V, § 8. — Così si concilia e spiega convenevolmente quel che dice S. Agostino: *Terram vides, est* IN ARTE *terra*; *coelum vides, est* IN ARTE *coelum*; *solem et lunam vides, sunt et ista* IN ARTE: *sed foris corpora sunt*, IN ARTE *vita sunt* (In Io. I; 3, 4). Dove è da notare, che altro è una cosa essere *nell'arte*, altro è essere ella *nell'intelletto:* nell'intelletto è speculativamente come una semplice idea, ma nell'arte è di più praticamente. Perocchè l'*arte* rispetto all'uomo è un'attività incipiente, un abito; rispetto a Dio poi ella è l'*atto* stesso dell'operare, onde il mondo reale è nell'*arte divina* in quanto è nell'atto stesso che lo produce mediante l'ideale della sua relatività e limitazione. Quindi acconcissimamente è detto da S. Giovanni, che ciò che è fatto, nel Verbo divino è VITA, la qual parola non conviene alla pura idea, perocchè la parola *vita* esprime una condizione soggettiva, cioè la condizione del vivente, e la pura idea è oggettiva, onde come tale non è la vita, benchè sia cagione della vita intellettiva nel soggetto che la intuisce. Ma l'idea in Dio, non è pura idea, anzi è lo stesso Verbo, come dicevamo, è un'idea che contiene in sè tutto il reale attivo, anzi atto puro per sua essenza, è, come lo chiamammo, l'ente manifesto, che ha un solo essere coll'ente intelligente ed amante ed operante ed altresì coll'ente per sè amato.

Digitized by Google

dendo la sua propria per tipo, sia che egli le imagini del tutto simili, sia che colla seconda operazione della sua imaginazione intellettiva (C. XXIII. A. IX) spezzi quel tipo in parti, o gli aggiunga, o gli tolga gradi di perfezione, e componga e ordini variamente insieme le entità così da lui immaginate.

Ora l'entità umana, entità relativa, appartiene ella all'essere assoluto? — No, perchè sarebbe pronunciare una contraddizione il dire che ciò che è *relativo*, sia *assoluto* — È ella una trasformazione dell'essere assoluto? — Nè manco; l'essere assoluto non può trasformarsi nel relativo, perchè cesserebbe di essere assoluto, annienterebbe se stesso. — L'essere assoluto è egli quasi la materia che soggiace all'essere relativo, di maniera che questo sia materiato e costituito da quello? — In niuna maniera affatto, non solo perchè l'essere assoluto non può esser materia, nè quasi materia; ma ben anco perchè la materia, o ciò che tiene il luogo di essa, esprime un concetto relativo alla forma, per modo che di materia e di forma si costituisce un solo ente: ora l'ente relativo non si costituisce mica dell'ente assoluto e del relativo, il che sarebbe contraddizione, nè l'ente assoluto può venire in composizione con cosa alcuna, ma l'ente relativo è solo e tutto relativo, e in quanto non fosse relativo ma assoluto, non sarebbe più desso, non sarebbe più l'ente di cui si parla.

Da queste proposizioni evidenti procedono importantissimi corollarî.

1.° E prima di tutto ne discende manifesta l'erroneità dei sistemi panteistici, i quali dell'essere assoluto e dell'essere relativo fanno risultare un solo e medesimo ente, il quale sia assoluto ad un tempo e relativo; laddove queste due cose cozzano fra loro e si escludono reciprocamente, sicchè pronunciando l'una si nega l'altra, e viceversa: il che ai panteisti interviene perchè loro mancano i concetti chiari e netti dell'assoluto e del relativo: che se gli avessero, sarebbe loro impossibile l'assentire al loro sistema, perocchè è impossibile all'uomo assentire ad una contraddizione che chiaramente conosce.

Digitized by Google

2.° In secondo luogo si raccoglie una dimostrazione filosofica e al tutto rigorosa dell'origine del mondo per via di creazione. Perocchè il mondo è un complesso di enti relativi. Ora questi non possono venire all'esistenza, se non tratti ad essa dal nulla. Perocchè non esistendo innanzi ad ente relativo che l'ente assoluto, e questo non entrando in alcuna composizione con essi e non costituendo menomamente la loro materia, procede che prima ch'essi esistessero non vi avesse alcuna materia, colla quale potessero esser composti. Quindi tutto ciò che hanno di materiale e di formale deve essere incominciato con essi, e però prima della loro esistenza non vi era nulla di ciò che ad essi appartiene. E questo è il significato appunto della comune maniera di parlare: « il mondo è stato creato dal nulla », la qual maniera non significa già che il nulla sia stato quasi materia del mondo; ma unicamente, che di tutto ciò ch'essi hanno nulla vi era prima che esistessero.

Ma se prima che gli enti relativi esistessero nulla esisteva di essi, certo esisteva innanzi ad essi l'ente assoluto, ed esisteva quell'atto dell'ente assoluto, pel quale gli enti relativi vennero ad esistere, il quale chiamasi creazione, ontologicamente ad essi anteriore. La relazione che gli enti relativi hanno con quell'atto non è da essi sentita, perocchè non sentono che se stessi, e quell'atto è anteriore ad essi; il nesso adunque di essi con quell'atto non cade nella loro relatività, non appartiene ad essi in proprio, è fuori di essi. Ma un tal nesso cade egli nell'ente assoluto? Nel suo atto creante? — Questa è una questione equivoca: conviene assai precisamente spiegarla, volendo risolverla chiaramente. Che l'atto creante abbia un nesso col Creatore, è più che manifesto, poichè anzi vi ha identità fra l'uno e l'altro. Ora, che cosa contiene l'atto creante? Contiene 1.° la determinazione della creatura, determinazione costituita dal suo ideale sostantifico, cioè volontario ed operativo (non puro ideale); 2.° contiene l'energia per la quale la creatura sussiste, e quest'energia è compresa nell'ideale sostantifico di essa creatura. Ma quest'energia della creatura che giace nell'atto

Digitized by Google

creante non è ancora la creatura, perocchè questa è relativa soltanto a se medesima. Qual'è dunque il nesso che passa fra l'atto creante, e l'ente relativo creato? — Quest'ente, in quanto è relativo, non è nell'atto creante se non come pura idea, o esemplare della relatività. È dunque da dirsi, che l'atto creante non ha colla creatura altro nesso che quello 1° di causa efficiente, in virtù della quale la creatura ha energia di esistere, la qual energia non è la creatura; 2.° di esemplare rappresentativo della relatività e della limitazione ontologica, nella quale relatività e limitazione ontologica consiste l'essere proprio della creatura.

Ora quest'ideale divino, esemplare della relatività e limitazione che costituisce la natura, è quello che dirige l'atto creativo, e lo determina a creare l'ente relativo conforme a quell'esemplare voluto realizzare dal Creatore. L'atto creativo adunque e quest'esemplare non sono in Dio separati, ma formano una cosa sola, di modo che l'atto creante, essendo noto per se stesso (perocchè appartiene all'essere assoluto), rende noto di conseguenza anche l'ente relativo, giacchè la conoscibilità o notorietà di questo non è altro che la stessa determinazione dell'atto creante, per cui egli crea piuttosto un ente relativo che un altro. Così l'ente relativo rimane fuori dell'ente assoluto, appunto perchè relativo; ma la conoscibilità di quell'ente è una proprietà dello stesso atto creante, n'è la sua determinazione.

Così si spiega la ragione perchè S. Agostino ed altri autori, cercando come le cose create esistessero in Dio, si sono contentati di dire che esse esistono in Dio, nelle idee divine, o nelle ragioni eterne, o negli esemplari (1): il che è compiutamente e rigorosamente, se si considera che le cose create sono tali per la loro *esistenza relativa*, e che perciò questa loro esistenza relativa, che è l'esistenza lor propria, non può esistere

(1) *Facta est terra*, dice S. Agostino, *sed ipsa terra quae facta est, non est vita: est autem in ipsâ sapientia spiritaliter ratio quaedam qua terra facta est, haec vita est.* In Io. Tr. I, 16.

in Dio in altro modo se non come nel suo esemplare; perocchè se esistesse in Dio quella esistenza che è propria delle cose, cioè a dire in quanto è propria delle cose, in quanto è relativa ad esse, in tal caso si confonderebbe l'esistenza propria di Dio, e questo sarebbe un confondere la creatura col Creatore, sarebbe il panteismo.

Quando poi si aggiunge che le cose sono in Dio come in causa, non conviene intendere come in causa materiale, ma in causa efficiente e creante, all'atto della quale risponde un effetto fuori di lui, che è la relatività delle cose, l'esistenza propria di queste, che non è in quell'atto in quanto è propria delle cose create e finite ed a queste relativa.

Vero è che ogni pregio limitato e relativo che v'ha nelle cose, in Dio si trova *eminentemente* e compiutissimamente; ma appunto perchè quei pregi sono in Dio in un modo eminente, cioè senza relazione e senza limitazione, perciò non sono più quelli delle cose, ma sono altra cosa, hanno tutt'altro essere, costituiscono tutt'altra natura.

§ 4.°

Delle diverse maniere di limitazione, e particolarmente delle due maniere specifiche di limitazione ontologica.

Quello che impedisce d'intendere che la cosa è così, è il non conoscersi abbastanza la dottrina della limitazione. Non si suol badare ad altra maniera di limitazione eccetto quella del più e del meno: quella che determina i gradi accidentali che si osservano nelle qualità delle cose, la quale limitazione non cangia punto la natura della cosa, e molto meno la sua specie, molto meno ancora il subbietto.

— Che anzi in tale maniera di limitazione deve il subbietto rimanere necessariamente identico, come quello che si considera subbietto della limitazione stessa. Così si dice a ragion d'esempio: quest'uomo ha facoltà più limitate di quest'altro. La limitazione qui è accidentale. Il soggetto rimane identico, rimane identico anche il suo termine essenziale, il termine non

Digitized by Google

è che limitato negli accidenti. Ma la limitazione ontologica è totalmente d'altra natura. Perocchè ella limita non già le qualità accidentali di un ente, le quali non costituiscono l'ente, ma solo determinano la sua modalità: limita ciò che costituisce l'ente.

Ma la costituzione dell'ente risulta da due parti, perocchè l'ente è costituito *come ente*, e l'ente è costituito *come ente specifico:* la mente distingue ciò per cui un ente è costituito come ente, da ciò per cui un ente è costituito come ente specifico.

L'ente specifico è costituito da un principio e da un termine, il qual termine è sua forma sostanziale. Se si cangia questa forma sostanziale, è cangiato l'ente specifico. La forma sostanziale non è ente, ma soltanto una parte costitutiva dell'ente; ella perciò si concepisce dalla mente come un subbietto dialettico. Quando si considerano i suoi cangiamenti e le sue limitazioni, allora questo subbietto dialettico non è altro che un concetto generico, cioè il concetto del termine in genere, il concetto della forma sostanziale in genere. S'immagina adunque che questo termine in genere, questa forma sostanziale in genere sia il subbietto delle limitazioni, e delle varietà che si pensano ne' diversi termini degli enti, o nelle diverse forme sostanziali. Ma questo subbietto delle limitazioni non esiste realmente, esiste soltanto nella mente, nella quale stanno i concetti generici. Ora il riferirsi le varietà e le limitazioni che si osservano ne' vari termini degli enti, nelle varie loro forme sostanziali, a quell'identico subbietto dialettico ed ideale fa credere facilmente, che tali limitazioni abbiano un medesimo subbietto reale e quindi che la limitazione non muti mai l'ente che viene da lei affettato, ma solo lo limiti. Or questa è un'illusione. Perocchè, ogni qualvolta viene limitata la forma sostanziale di un ente mediante questa limitazione, si ha un'altra forma sostanziale, e quindi un altro ente specifico, e non v' ha mica un subbietto comune alle due forme più o meno limitate, ma il subbietto a cui si riferiscono per confrontarle ed avvertirne la limitazione è puramente dialettico ed ideale, nè v' ha

Digitized by Google

un ente medesimo più o men limitato, ma v' hanno due enti i quali si confrontano, come dicevamo; riferendoli unicamente al loro concetto generico, che sta nella mente, e fuori di essa non ha e non può avere realità o sussistenza. Certe limitazioni adunque cangiano l'ente specifico, perchè limitano la sua forma sostanziale, e quindi cangiano il principio dell'ente che è il subbietto reale, il quale è individuato dal suo termine sostanziale. A ragion d'esempio la forma sostanziale dell'uomo e dell'animale è diversamente limitata, e quindi il principio subbiettivo dell'uno e dell'altro è specificamente diverso; nè v' ha un subbietto reale comune delle due limitazioni, ma v' ha un subbietto dialettico poniamo il concetto generico d'animale, a cui le due specie si riferiscono; onde si dice, a ragion d'esempio, l'animale è più limitato nel bruto che non sia nell'uomo; dove la parola animale esprime un subbietto puramente dialettico, che non esiste in realtà ma solo in idea.

Questa è la prima maniera di limitazione ontologica, la quale determina la specie degli enti (1).

Veniamo ora a considerare ciò per cui un ente è costituito come ente, il che ci fa conoscere la seconda maniera di limitazione ontologica. Questa non cangia già soltanto la specie, ma cangia a dirittura l'essere. Dobbiamo vedere come ciò sia.

L'essere è uno e semplicissimo, di modo che fra essere e non essere la mente non trova gradazione alcuna. Quindi accade che se si concepisce l'essere in qualunque sia modo limitato in sè stesso, non gli può più convenire la parola essere nel significato puro e semplice, nel quale prima gli si attribuiva.

---

(1) Quelli individui che sono determinati da una diversa porzione di materia hanno una forma sostanziale specificamente identica. Si può dunque domandare se la limitazione delle diverse porzioni di materia che si rendono termine a diversi principii senzienti sieno limitazioni ontologiche. Conviene rispondere affermativamente, perchè danno luogo effettivamente ad enti reali diversi, benchè della stessa specie. Or questa maniera di limitazione ontologica appartiene all'ente in quanto è nella forma di realtà, laddove la limitazione specifica trovasi nell'idea raffrontata colla realità.

Digitized by Google

Quando si parla in questo modo dell'essere, allora si parla assolutamente di lui, anzi si parla di lui come assoluto essere. Quindi l'assoluto essere non può ricevere alcuna limitazione, perocchè se ne ricevesse non sarebbe più essere puro e semplice nel senso assoluto. Tuttavia non ripugna la limitazione che non è assoluta, ma soltanto relativa; perocchè questa non affetta nè limita l'essere nel senso assoluto. Ma se si dà il caso di una limitazione relativa (e che si dia, noi stessi ne siamo consapevoli), in tal caso questa limitazione relativa, totalmente straniera all'essere come assoluto, non potrà appartenere che ad un essere relativo, il quale non è essere nel senso puro e semplice della parola. Quindi una tale limitazione non solo cangia la specie dell'essere, ma cangia l'essere stesso, cioè a dire ella non esprime nè costituisce l'essere nel suo senso puro ed assoluto, in questo senso costituisce la negazione dell'essere, un non-essere, un nulla; ma relativamente tuttavia costituisce un essere, il qual essere relativo è la limitazione stessa sentita od intesa da un principio che altro non sente o intende per percezione, e che è quindi egli stesso relativo a ciò che sente e intende.

Laonde l'essere relativo è lo stesso che l'essere limitato; ma quest'essere limitato appunto perchè è limitato non è più l'assoluto; nè vi ha nulla di comune fra l'uno o l'altro, perocchè nell'essere limitato l'assoluto, che è il suo contrario, è semplicemente tolto via per l'opposizione delle nozioni, giacchè l'assoluto come assoluto non più s'intende, tosto che vi si apponga una limitazione. Il supporre dunque che fra l'essere assoluto e il relativo vi abbia qualche cosa di comune è intrinsecamente assurdo. Dunque molto meno vi può avere un subbietto reale comune: un subbietto, dico, a cui convengano i predicati quindi di assoluto, quindi di relativo. Questo subbietto è puramente imaginato dalla mente, è l'essere ideale, puramente ideale ed iniziale, il quale dalla mente si considera per egual modo, sia qual subbietto sia qual predicato, onde accade ch'egli si predichi di Dio e delle creature.

Digitized by Google

Ma ciò non toglie che quando si predica delle creature si attribuisca loro un'esistenza soltanto relativa. Perocchè questo essere ideale, che fa la figura di subbietto nel linguaggio e nel concepire umano, sì quando si parla di Dio, e sì quando si parla della creatura, e che fa la figura ancora di predicato quando si considera Iddio o la creatura colla riflessione che suppone questa già concepita direttamente, non appartiene in proprio alla creatura, che soltanto lo riceve ad imprestito dalla mente; ma sì appartiene all'assoluto, è un'appartenenza di questo, è una forma primitiva in cui l'essere assoluto è. Ma alla mente che lo intuisce non si presenta come assoluto, perchè le si presenta separato dalle altre due forme, che solo virtualmente in esso si contengono; e nè pur si presenta come relativo, perchè essendo egli l'essere oggettivo, l'*oggetto per essenza*, egli non è per una relazione ad un principio limitato, ma è in sè e per sè, ed è quello che rende tutte le cose essenti per sè ed assolutamente (mediante la loro concezione) e non per un altro. Tolto via adunque dalle creature questo subbietto ideale che loro non appartiene, esse non sono più enti: tolto via da esse *per astrazione*, esse non presentano altro concetto che di non enti, in via ad essere, rudimenti di enti, entità e non enti, ed entità relative; tolto poi via da esse assolutamente, non per mera astrazione, ma per *vera negazione*, le creature non danno più altro concetto che quello di meri assurdi, il che è quanto dire che quella negazione è falsa, impossibile a farsi con coerenza, come è impossibile a pronunciarsi con coerenza della mente l'errore. Le creature dunque non possono essere concepite come enti se non congiungendole colla loro essenza ideale ed eterna, il che fa la mente concependole, e per questo si dice anco che sono *enti per partecipazione*. Ma allorquando le creature si sono concepite in tal modo come enti, allora si sono concepite tutte, cioè in entrambi i loro elementi, nella loro essenza eterna e nella loro propria sussistenza temporanea e contingente, ed allora la mente si può fermare colla sua considerazione in questo secondo elemento. Nel quale ella vede che quello che hanno

Digitized by Google

in proprio non è altro che una relatività del termine col loro principio individuato nel termine stesso. Quindi le denomina *enti relativi*, ma intendendo in pari tempo che la denominazione e la condizione di *enti* viene loro prestata, o partecipata; e che non rimane loro in proprio se non la relatività.

Di che procede che i finiti sono *veri* enti per partecipazione del *vero ente*, e questa è quella verità ontologica, che loro solo conviene.

§ 5.°

Della verità ontologica de' finiti in quanto sono in Dio.

Ma in quanto i finiti sono in Dio, non hanno essi alcun altra verità ontologica?

Le diverse maniere poco innanzi esposte, secondo le quali i reali finiti sono in Dio, ci conducono alla risposta che dobbiam dare a tale questione.

Perocchè noi abbiamo distinto un triplice modo del loro inesistere in Dio: il modo causale, il modo eminente, e il modo tipico.

Iddio contiene i reali finiti in modo causale come la causa efficiente contiene l'effetto, non come ogni causa efficiente, ma in quel modo proprio in cui li contiene la causa creante. Or questa causa non ha nulla affatto di comune coll'effetto, appunto perchè è creante, cioè perchè fa che esista un effetto che prima al tutto non esisteva. Onde questo modo di inesistere è un inesistere detto così impropriamente, perocchè questa proposizione: « i finiti reali inesistono nella causa creante », presa secondo la proprietà del parlare è falsa, perocchè ciò che inesiste nella causa creante non può essere un finito reale, non avendovi in lei altro che se stessa infinita per ogni lato. Quando dunque si dice: « i finiti reali inesistono nella causa creante » s'intende dire unicamente, che in quella causa esiste quella forza che non è dessi, ma che è il loro sostegno trascendente ed ultra sostanziale; in una parola, altro non esiste che la loro causa, i finiti reali sono perchè è la loro causa, e sono di tutto

Digitized by Google

sè diversi dalla loro causa; nulla più si può dire. Qui dunque non ha luogo la questione della verità ontologica de' finiti reali in Dio; perchè i finiti reali nella loro causa altro non sono che loro causa, e la verità di questa non è la verità loro, ma la verità ontologica di Dio stesso. Veniamo al modo eminente d'inesistenza.

Si dice che i finiti sono in Dio in un modo eminente, per significare che tutti i pregi delle creature sono in Dio come il meno è nel più, senza divisione, senza limitazione di sorte alcuna, ben anco senza distinzione, perciò fusi quasi direbbesi nell'infinito. Ma se i pregi che sono nelle creature non hanno più divisione, sono forse ancora quei dessi di prima? Per esempio uno di questi pregi è la sussistenza; se le creature non sussistessero separate l'una dall'altra, sarebbero più quelle di prima? No certamente. A ragion d'esempio, un cavallo è un cavallo, e non è un bue, perchè la sua sussistenza è diversa da quella del bue. Ma se pur si potesse fare del tutto scomparire la diversità della sussistenza del cavallo e del bue, ci resterebbero più questi due animali, o non piuttosto una terza cosa indefinibile che non sarebbe nè l'uno nè l'altro? e stando anche solo alla generazione de' cavalli, se di tutti i cavalli individui si togliesse via l'individual sussistenza da farne di tutti una sussistenza sola, ci rimarrebbe forse ancora la natura del cavallo? No per certo, ma tal cosa che noi non sappiamo pur pensare; perocchè al cavallo è del tutto indispensabile la sua individuale sussistenza se dee esser cavallo. — Lo stesso si dica della limitazione. Se agli enti finiti togliamo le limitazioni lor proprie non possiamo più pensarli: cosa ci diventino non lo sappiamo; questo solo sappiamo, ch'essi non sono più enti finiti. E quando anco non togliessimo da loro tutte le limitazioni, ma solo quella che li moltiplica e gli individua, di maniera che di tutte le creature ne formassimo una sola con una sola sussistenza, avremmo noi più gli enti di prima, o non piuttosto tal cosa che non solo pensar non possiamo, ma che anzi ci sembra del tutto impossibile?

Digitized by Google

Ma restringiamoci pure ad un solo ente finito, e proviamoci a levar via la *distinzione* de' suoi pregi, delle sue attività, e delle sue potenze. A ragion d'esempio l'uomo ha delle facoltà attive e passive, delle potenze puramente intellettive e delle altre razionali: pigliamone anche due sole, per essere più brevi: la sensitività corporea e l'intelligenza. Come potremmo noi togliere la distinzione fra queste due potenze senza annientare del tutto l'uomo? Quell'ente, in cui si procurasse d'imaginare avverata una perfetta identificazione della sensitività corporea e dell'intelligenza, ci riuscirebbe tale in cui non ci sarebbe più veramente nè sensibilità corporea nè intelligenza umana: ci sarebbe forse una terza facoltà, la qual però indubitatamente non sarebbe nè l'una nè l'altra; perocchè le due predette facoltà si chiamano colle denominazioni di sensitività corporea e d'intelligenza umana in quanto appunto si distinguono l'una dall'altra: questa distinzione è loro essenziale, cioè conseguente alla loro propria essenza.

Ora quando si dice che i pregi delle creature, e tutto ciò che hanno di positivo, esiste in Dio in un modo eminente, s'intende che que' pregi positivi esistono in Dio senza separazione, senza limitazione e senza distinzione. Ora in questo stato que' pregi non sono più que' pregi, non è più nulla di ciò che trovasi nelle creature, ma è tutt'altra cosa, più eccellente certamente, più grande, anzi cosa infinita; ma finalmente non sappiamo che cosa sia, sappiamo solo che è Dio stesso. Dunque quando si dice che i pregi delle creature esistono in Dio in modo eminente, non si vuol dire che esistono in Dio i pregi proprii delle creature, ma si vuol dire che esiste in Dio un equivalente, molto più, infinitamente più; e questo sopraequivalente a tutti i pregi delle creature che esiste in Dio non è altro che Dio stesso. Chi dicesse diversamente, dicesse per esempio, che esistono in Dio propriamente i pregi delle creature con qualche giunta, questi professerebbe il panteismo, quella specie di esso, che si potrebbe denominare teosincretismo.

Nè qui altri s'imagini, frantendendo il vero concetto di ciò

Digitized by Google

che si dice inesistenza in Dio eminente, che rimanga in Dio, se non la forma, la materia delle cose; perocchè, a dir brevemente quello che in appresso diremo più estesamente, la materia degli enti privata della forma è concetto che presenta una cosa ancor più limitata e imperfetta degli enti informati, e però molto meno ella può esistere in Dio nella sua condizione di materia: e che esista in altra condizione è assurdo, perocchè ella, la materia, in altra condizione non è più la materia, onde puramente e semplicemente la materia non inesiste in Dio. Lo stesso è a dirsi più generalmente delle creature private del loro atto, senza il quale rimangono potenza, che è concetto di cosa imperfettissima, e però più che mai straniera alla divina natura.

Concludiamo adunque, che neppure in questo modo i reali finiti inesistono in Dio, il quale, come dice l'antico *Compendio della teologia*, *nihil in se, nisi se habet* (1); ma è in Dio altra cosa che gli sopravanza infinitamente e vince in perfezione, e questo è Dio stesso. Onde neppure per questa maniera si può dire che gli enti finiti in Dio sono ontologicamente veri, ma quello che in lui è ontologicamente vero è Dio stesso.

Finalmente le cose finite inesistono in Dio come nel loro esemplare; o, in altro modo, in Dio esistono le essenze eterne delle cose, non le cose stesse reali, il cui essere è relativo. Ora gli esemplari che stanno nella mente divina determinati dall'atto della creazidne sono la stessa verità ontologica delle cose finite. Queste dunque hanno in Dio e non in sè stesse la loro verità ontologica. Non si può dunque dire che i reali finiti sieno in Dio ontologicamente veri, ossia veri enti; ma si dee dire che in Dio hanno la loro verità ontologica, e che sono veri in se stessi in quanto partecipano della loro verità che è in Dio: la quale partecipazione nasce per opera della mente che li concepisce, cioè unisce i reali relativi ai loro divini esemplari, alle loro eterne essenze o ragioni, in una parola vede congiunto il reale finito coll'infinito ideale.

---

(1) L. I, c. II.

Digitized by Google

§ 6.°

Della relatività degli enti finiti.

Uno dei più importanti, e nello stesso tempo dei più difficili concetti della scienza ontologica, si è quello della relatività degli enti finiti. Ove lo studio di tale scienza sia pervenuto ad intenderlo con tutta chiarezza e pienezza, egli ha già nelle sue mani la chiave dell'ontologia intiera. Laonde noi crediamo necessario rifarci sopra questo concetto e perscrutarlo a parte a parte, sminuzzarlo e snocciolarlo.

Il nostro discorso deve riguardare l'ente relativo compiuto, perocchè gli enti relativi incompiuti si riducono sempre a quello come parti al tutto: ciò adunque che si può dire della relatività di questi è un'applicazione, un corollario della relatività di quelli.

Ora, prima di tutto qui è uopo rammentare che noi già dimostrammo due essere le condizioni dell'ente relativo compiuto: 1.° ch'egli sia un soggetto (Capo L); 2.° ch'egli sia un soggetto intelligente (XLII).

Dobbiamo dunque chiarire come sia vera questa tesi: il soggetto finito intelligente è un ente relativo.

Più sopra abbiamo supposto la possibilità di un' intelligenza che altro non sia che un' intuizione dell'essere ideale. Noi abbiamo supposto tale possibilità in servigio dell'ordine metodico dell'esposizione, a quella guisa che i geometri suppongono il punto, la linea, la superficie termini del solido da lui realmente inseparabili. Convien dunque dimandare se ciò che abbiam supposto per ragion di metodo possa essere veramente. Se possa darsi un ente relativo, che altro non sia che una pura intuizione dell' ideale, di maniera che la stessa intuizione sia anche il principio, il soggetto, l'atto primo dell'ente. Se quest'ente è possibile, non potrebbe avere atti secondi senza cangiarsi in un altro, nè potrebbe avere altro sentimento che quello dell' intuizione stessa che sarebbe il suo unico atto. Ma qual'è il sentimento dell'intuizione? A me non vien dato di concepirlo:

Digitized by Google

perocchè l'intuizione altro non sente, per quanto mi pare, che l'essere ideale suo termine, e questo essere ideale sentito non è altro che la luce dell'essere ideale posto in atto, perocchè l'essere ideale non sarebbe ideale, non sarebbe luce se attualmente non lucesse, se non fosse per sè sentita ossia manifesta. Ora la pura luce dell'essere ideale sentita manifesta non si può distinguere dallo stesso essere ideale qualora non vi sia un altro principio da lei diverso che la sente. Ma questo principio non esiste se egli non ha alcun sentimento proprio distinto da quello che, come dicevamo, è essenziale allo stesso essere ideale. Dunque non può esistere un ente finito che non sia altro che intuizione pura dell'essere ideale, giacchè un tal ente non avrebbe nulla che lo distinguesse dall'essere ideale medesimo.

Acciocchè dunque esista un soggetto finito intelligente, egli è uopo ch'egli si abbia oltre l'intuizione dell'essere ideale un sentimento proprio che lo distingua dall'essere ideale medesimo, e a lui lo contrapponga.

Un tal essere sente adunque per necessità di sua natura due cose. Egli sente l'essere ideale termine della sua intuizione; e in quanto lo sente, l'essere ideale relativamente a lui è, è luce a lui: questo lui poi è l'altra cosa che egli sente: per dir meglio, è il sentimento proprio.

Or noi abbiamo veduto, che dato un sentimento proprio il quale abbia l'intuizione dell'essere ideale, inesiste a se stesso nell'essere ideale, di modo che si sente oggettivamente e quindi si sente come ente (Capo LVI, Art. XI; C. LVII, A. VIII).

Questa è la ragione per la quale, fra gli enti relativi, quello che è intelligente si dice ente compiuto; perocchè un tale finito reale ha dalla sua propria natura l'inesistere nell'ente e sentire questa sua inesistenza.

Ma questa inesistenza è relativa a sè, ed è quella che il rende a se stesso ente avendone il sentimento. Egli non è l'ente, ma si sente nell'ente per la sua propria natura; è il sentimento della sua propria *esistenza oggettiva,* senza la quale non si dà ente, perocchè l'ente è per sè oggetto. Ma l'oggetto in cui si

Digitized by Google

sente, l'essere ideale, non è lui stesso; dunque la sua esistenza oggettiva è partecipata: egli è *ente per partecipazione.*

Ora, se il soggetto finito intelligente è ente per partecipazione, conseguentemente non è ente assoluto, ma *relativo.* Perocchè egli è ente per la relazione che ha coll'ente, o viceversa per la relazione che l'ente ha con esso lui. Si debbono ben discernere queste due maniere di dire:

Il soggetto finito intelligente è ente per la relazione ch'egli ha coll'ente oggetto:

Il soggetto finito intelligente è ente per la relazione che ha l'ente oggetto con esso lui.

Quale delle due è vera e propria? — L'una e l'altra, ma vanno bene spiegate e ben intese: queste spiegazioni non sono mai troppe in argomento tanto difficile e sì fecondo di conseguenze.

È dunque da riflettere che l'ente oggetto, come puramente tale, non può essere il soggetto di una relazione ossia di una abitudine reale, appunto perchè egli, come tale, non è soggetto. L'abitudine reale adunque appartiene e si riduce sempre al soggetto come a suo principio. Ma se il soggetto è intelligente, egli considera ogni cosa, anche l'ente oggetto, come *subbietto dialettico*, il quale non è già un soggetto reale, ma un subbietto mentale, opera della mente stessa, e vero in essa, non fuori di essa, e quindi gli attribuisce relazioni o abitudini. Anche di queste conviene tener conto, ricordandosi però sempre che tali sono unicamente nell'ordine delle operazioni mentali, o anche nell'ordine ideale, ma non nell'ordine reale.

Di che seguita che allorquando si dice, che « il soggetto finito intelligente è ente per la relazione ch'egli ha coll'ente oggetto », parlasi d'una relazione reale, d'un'abitudine del soggetto il quale sente nell'idea. All'incontro, quando si dice che « il soggetto finito intelligente è ente per la relazione che l'ente oggetto ha con esso lui, in esso lui inesistendo », allora si parla d'una relazione mentale, vera nella mente dello stesso soggetto, e non nell'idea, perocchè l'idea pura non ammette abitudini, nè può ammetterne, perchè, come dicevamo, ella non è

Digitized by Google

soggetto. La mente finita adunque gliela attribuisce, ed anche qui si avvera che la mente colle sue proprie operazioni, come fu detto più sopra, tesse quasi una rete intorno al suo oggetto, attribuendo a lui ciò che è produzione sua propria; onde l'idea, a ragion d'esempio, dicesi cognizione virtuale dell'ente reale, perchè l'occhio della mente non vede in essa di più, e così dicesi che l'idea ha una connessione, un'abitudine, un'inesistenza nel soggetto finito, perchè il soggetto finito è connesso con esso lei, e in esso lei inesiste a se stesso; di maniera che in fine tanto l'inesistere del soggetto nell'idea, quanto l'inesistere dell'idea nel soggetto, sono due sentimenti (presa la parola sentimento in senso latissimo) dello stesso soggetto finito: in questo soggetto è che appariscono quelle due relazioni opposte del soggetto coll'idea, e dell'idea col soggetto, e questo apparire nel soggetto è il loro essere. A che solo si può aggiungere, che la relazione che si attribuisce all'idea col soggetto finito è l'opera della *riflessione*, cioè della mente che riflette sull'oggetto già intuito dal soggetto, e quest'essere intuito lo traduce in altre parole chiamandolo « relazione d'inesistenza dell'idea nel soggetto », laddove la relazione d'inesistenza del soggetto nell'idea non è l'opera della riflessione, ma è l'intuizione stessa, che costituisce il soggetto stesso intelligente. Così l'idea non ha propriamente alcuna relatività, nè può averla; ma il soggetto finito che la intuisce gliela attribuisce colla riflessione dopo averla intuita. Ma questa relatività dell'idea intuita è ella stessa nel soggetto, e pel soggetto che la produce colle sue operazioni; il quale è ente relativo anche per questo che egli relativizza a se stesso l'idea: onde il possedere l'idea con una relatività, che non è e non può essere propria dell'idea, è già una speciale relatività del soggetto stesso; il quale se fosse assoluto possederebbe l'idea senza alcuna relatività, quale è in se stessa.

Il soggetto finito intelligente è un ente risultante da due specie di relatività: 1.° la sua propria, per la quale esiste sentendosi nell'ente oggetto; 2.° la relatività dell'ente oggetto, per

Digitized by Google

la quale il detto soggetto esiste sentendo o concependo in sè l'ente oggetto: il qual concepire l'ente oggetto in sè dicesi anche inesistere dell'ente oggetto nel soggetto finito: ma perciocchè questo concepire l'ente oggetto è un atto del soggetto, perciò al soggetto stesso appartiene anche questa specie di relatività ch'egli attribuisce mentalmente all'oggetto, al quale non può realmente appartenere, perocchè non gli appartiene il concepire, ma solo l'essere concepito. Dove si noti che *essere concepito* non esprime un'abitudine reale nel concepito, ma solo nel concipiente, il quale è il soggetto della concezione.

Laonde il soggetto finito intelligente è ente per questa abitudine o relazione che egli si ha coll'ente oggetto, per la quale è in lui e concepisce lui in sè. Ma questo suppone che ci sia il concipiente. Abbiamo già detto che se il concipiente fosse soltanto intuente, niente egli avrebbe che lo distinguesse dall'ente oggetto, ma sarebbe lo stesso ente oggetto in quanto è attualmente luce, il che involge un soggetto che abbia una medesima esistenza coll'oggetto, ciò che costituisce l'essere assoluto. Acciocchè dunque il concipiente sia finito e così distinto dall'ente oggetto, deve avere un sentimento proprio, diverso dalla pura intuizione, ossia sentimento dell'ente oggetto. Rimane dunque a cercare come sia questo sentimento, e se egli sia ancora una relatività sentita.

Abbiamo già veduto che questo sentimento è ente in quanto è nell'ente oggetto. Dunque quando si astragga dall'intuizione per considerare puramente il detto sentimento, la mente astraente non concepisce più l'ente, ma un rudimento di ente, un non-ente, che non è pensabile col pensiero complesso, ma solo col pensiero parziale ed astraente. Perscrutiamo adunque ed analizziamo cotesto sentimento non-ente.

In ogni sentimento conviene che vi sia un principio ed un termine, un senziente ed un sentito. Il soggetto non è altro che il principio senziente, di maniera che il sentito è così relativo al subbietto, ch'egli solo è nulla, non esiste in alcun modo se non pel subbietto. Egli non ha dunque un'entità propria, ma

Digitized by Google

la sua entità è quella stessa del senziente, perocchè egli non è altrove se non nel senziente. La sua entità dunque è relativa al senziente, è un fenomeno di questo.

Noi qui non cerchiamo come questo fenomemo venga eccitato nel senziente: n'abbiamo parlato prima d'ora: ciò può accadere o per l'azione sintesizzante, o per l'azione ontologica (C. LII); ad ogni modo, per un'azione ontologicamente anteriore al sentimento di cui si tratta. Quest'azione non è compresa nel sentimento, appunto perchè gli è anteriore e lo fa essere, e però il sentimento non è ancora quando quella azione si fa. Noi dunque dobbiamo restringere la nostra investigazione al solo sentimento, non a ciò che è anteriore a lui; perocchè trattiamo della relatività dello stesso sentimento.

Or dunque il sentito è così relativo al principio senziente, che fuori di questo principio non è al tutto. Il che viene a dire, che ciò che è sentito per un principio è nulla per un altro principio: a ragion d'esempio, il dolore che è sentito da un animale non esiste per un altro animale, come s'è visto nell'*Antropologia*. Se pertanto il sentito d'un dato principio senziente non è sentito per nessun altro principio, e neppure per se stesso, nel qual caso sarebbe sentito anche fuori del suo principio; dunque, assolutamente parlando, egli non esiste, ma è un'entità puramente relativa al suo principio, pel qual solo esiste.

Supponiamo infatti che due principii avessero lo stesso sentito; il sentito dell'uno potrebbe certamente essere uguale al sentito dell'altro; ma se i principii son due, egli non potrebbe essere identico, ma numericamente sarebbero due sentiti. Perocchè i due principii senzienti non sentendosi reciprocamente, nel qual caso si unificherebbero e non sarebbero più due, neppure potrebbero sentire l'altrui sentito, ma ciascuno sentirebbe il proprio, giacchè il sentito non è sentito se non è proprio di un principio dove solo è. Dati dunque due principii finiti, e, appunto perchè due, necessariamente fra lor separati, il sentito inesistente in uno di essi sarebbe separato dal sentito inesistente nell'altro, il sentito proprio dell'uno non sarebbe il sentito

Digitized by Google

proprio dell'altro, quindi i sentiti sarebbero numericamente due: altramente non sarebbero più sentiti, perocchè l'esser sentito e l'esser proprio esclusivamente di un principio è il medesimo.

E qui si vede l'origine della moltiplicazione della materia, o più generalmente parlando, dello stoffo del sentimento. Perocchè la forma ne' due sentiti può esser la medesima, e anche la specie o qualità dello stoffo. E tuttavia la reale entità del medesimo è doppia, cioè vi hanno due sentiti reali, perchè vi hanno due principii senzienti diversi, e perchè la realità del sentito è unicamente relativa ai principii senzienti. All' incontro la forma e la qualità dello stoffo possono avere la stessa relazione con un'idea, essere conosciuti con uno stesso concetto specifico pieno; di che avviene poi, che la mente li dichiari uguali. La similitudine adunque e l'uguaglianza dipendono dalla relazione identica che hanno coll'essere ideale (la qual relazione nel fatto dell'ente non manca mai, ed è solo il pensiero astraente che non la considera trattenendosi nel solo reale, onde se la mente volesse o potesse esser coerente a tale astrazione, dovrebbe altresì astrarre da ogni similitudine ed uguaglianza): la moltiplicità numerica all'incontro dipende dalla stessa realità, e nel caso nostro, in cui si tratta d'una realità puramente relativa ai principii, dalla moltiplice realità de' principii stessi.

Quello che dicemmo del sentito in generale può applicarsi in particolare al sentito dell'uomo, il quale fu già da noi descritto precedentemente (C. LIII). Ma noi volemmo parlare qui del sentito in generale, perocchè ogni ente finito intelligente, come abbiam dimostrato, deve già avere un sentito proprio oltre l'intuizione dell'ente; le stesse pure intelligenze debbono avere questo sentimento, benchè totalmente diverso dall'umano.

Intanto dall'avere noi stabilito che il sentito giace esclusivamente nel principio senziente, in modo che è a lui proprio e incomunicabile, e che è nulla fuori di lui, procede ben tosto una nuova confutazione del panteismo. Perocchè dato anco quello che è impossibile a concedersi, che Iddio avesse gli stessi sentimenti dell'uomo; questi sentimenti non sarebbero mai

Digitized by Google

numericamente identici a quelli d'un uomo. Si cadrebbe bensì nell'antropomorfismo, cioè si cangerebbe Iddio in un uomo, ma non nel panteismo; perocchè invece di avere un Dio si avrebbe un uomo, ma quest' uomo sarebbe tuttavia un individuo numericamente diverso da tutti gli altri individui dell'umana specie, come ciascun d'essi è diverso da tutti gli altri individui della sua specie, perocchè il sentito di ciascuno (foss'anche uguale) è tuttavia numericamente diverso dal sentito di ciascun altro. Il supporre poi che vi avesse un essere, il quale avesse per sentito tutti insieme i sentiti degli uomini, e quelli ancora dell'altre intelligenze, implica manifesta contraddizione per la ragione che noi abbiam detta, cioè che il sentito ha una realità puramente relativa al principio che sente; e però se vi avesse l'essere mostruoso che si suppone, il suo sentito tutt'al più potrebbe essere uguale al complesso di tutti i sentiti degli uomini, essere non già identico, ma numericamente e però sostanzialmente diverso da ciascuno dei sentiti degli uomini, giacchè l'essenza reale di ciascuno è di essere propria dei singoli, senza di che quel sentito cessa al tutto di essere. Or poi ciascun uomo è costituito uomo ed umano individuo dal suo proprio sentito. Dunque egli è impossibile che l'uomo sia Dio, meno ancora che Dio sia tutti gli uomini, meno ancora che Dio sia tutti i finiti intelligenti. Dico meno, perchè questo raddoppierebbe l'assurdo, essendo assurdo che il sentito proprio d'un uomo sia l'identico sentito d'un altro essere qualsiasi, ed essendo un altro assurdo o piuttosto molti assurdi insieme, che tutti i sentiti degli uomini formino un sentito solo di un altro ente, quando nè essi possono confondersi perchè sono in principii diversi, nè possono ad un altro ente appartenere, perchè la loro essenza è di appartenere ciascuno in proprio ad un solo principio.

Ora quando dico il sentito dell'uomo, ovvero il sentito dell'animale, dico lo spazio e il corpo in quant'è sentito, onde in nessuna maniera può confondersi le spazio e il corpo con Dio, come pur fanno i panteisti.

Digitized by Google

Noi abbiamo veduto che il sentito è relativo al principio senziente, in lui solo e per lui solo esiste. Rimane a vedere se lo stesso principio senziente, a cui si riduce ogni essere reale finito, abbia un'esistenza assoluta o anch'egli relativa. Essere assolutamente vuol dire essere oggettivamente, essere indipendentemente da qualunque particolare soggetto. Essere relativamente vuol dire essere unicamente rispetto ad un soggetto particolare, e però non in sè e per sè. Quindi niun soggetto è assolutamente se la sua esistenza non è identica all'esistenza dell'essere come oggetto. Ma nessun soggetto particolare e finito, niun principio senziente limitato ha l'identica esistenza dell'essere oggetto. Dunque niun soggetto finito, niun principio senziente finito ha un'esistenza assoluta.

Noi già vedemmo che ogni soggetto finito senziente ed intelligente non si può conoscere dalla mente per se stesso, ma solo perchè inesiste nell'essere oggetto e in questo si percepisce o concepisce, e che l'essere oggetto non è lui, ma un diverso da lui. Dunque il soggetto finito non è in sè e per sè, ma partecipa dell'essere in sè e per sè, e però egli è un ente in sè e per sè, solo per tale partecipazione. Per sè dunque non ha esistenza assoluta.

Ancora, ciò che è per sè assolutamente, ciò la cui esistenza è la stessa esistenza dell'essere oggettivo, egli è in modo che non può non essere; perocchè l'esistenza dell'essere oggettivo non si può pensare che non sia, appunto perchè assolutamente è. Ma ogni soggetto finito non è tale che non si possa pensare che non sia, e quindi non si può dire che sia assolutamente e incondizionatamente, in una parola, non è necessario.

Ogni soggetto finito adunque, ogni soggetto senziente e intelligente ha un' esistenza relativa. Ma qual'è questa esistenza relativa? Come si spiega? A che cosa è ella relativa? Si dirà forse che il principio soggettivo, di cui parliamo, è relativo a se stesso?

Questa espressione noi l'abbiamo adoperata più volte; perocchè in fatti ella può fare intendere la cosa indigrosso. Ma ora

Digitized by Google

dobbiamo esaminarla sottilmente, e dichiarare il concetto con precision filosofica.

Quella frase porge incontanente all'animo questa difficoltà. Il dire che un principio senziente ha un'esistenza relativa a se stesso, pone questi due termini della relazione: 1.° il principio senziente, 2.° il se stesso. Ora il se stesso non esiste in un principio senziente, come abbiamo osservato altre volte: dunque manca un termine della relazione. In secondo luogo il se stesso è il principio senziente medesimo: dunque i termini della relazione non son due, ma uno e il medesimo: cessa qui dunque la relazione.

Queste difficoltà sono gravi ed anche insolubili, ma colgono quella frase all'espressione delle parole, che mal rendono il senso che con essa si vuole esprimere, e che s'adoperano per ragione di brevità, dove altro non si voleva che farne un cenno e indicarlo alla grossa. Spieghiamoci.

Quello che si voleva dire si era, che il principio senziente finito è primieramente semplice ed uno, e appunto perchè è finito esclude, non abbraccia innumerevoli altri principii finiti, molto meno abbraccia un principio infinito. Quindi tutti gli altri principii come tali non sono a lui, non entrano nel suo sentimento, e però rispetto a questo suo sentimento sono nulli. Così del pari egli come principio senziente non è a tutti gli altri principii senzienti, non forma parte di essi. E ciò s'intenda bene e rigorosamente. Il principio senziente finito è essenzialmente senziente, non è che senziente. Dunque niun altro principio può cadere in lui, che non s'immedesimasse con lui stesso; e viceversa, egli non può cadere in un altro principio senza sentirsene immedesimato. Se questa inesistenza dell'un principio nell'altro non fosse sentita dal principio senziente di cui parliamo, per lui ella non sarebbe. Dunque ogni cosa che sia per un principio senziente, o è un mero sentito e della relatività di questo abbiamo parlato di sopra, o è lo stesso principio senziente. In questo adunque sta la relatività del principio senziente, che egli non è già perchè è, perocchè se egli fosse per

Digitized by Google

l'essere, tutto quello che avesse l'essere in lui sarebbe, ma è soltanto perchè è sentimento, e sentimento limitato. Dunque non è l'essere che il forma, ma il sentimento limitato: dunque non ha l'essere assoluto, nè assolutamente è; ma solo sente. L'essere non è limitato, ma il sentimento sì. Convien dunque attribuire al sentimento l'essere per partecipazione, non in proprio. Quindi tra l'essere e il sentimento nasce una relazione, della quale il subbietto è il sentimento, cioè il principio senziente: il principio senziente è dunque per questa relazione coll'essere, e non perchè sia l'essere. Dunque egli è per questa relazione: dunque è un essere relativo. Ma essendo egli il subbietto di questa relazione ed egli essendo limitato, rimane limitata la relazione stessa, cioè non partecipa l'essere pienamente, ma in quanto può, e può soltanto in ragione di quel che sente: se sente più, ne partecipa di più; se sente meno, di meno.

Quando dunque si dice che il principio soggettivo ha un'esistenza relativa a se stesso, si vuol dire che tanto partecipa dell'esistenza quant'egli è, cioè quant'è più grande il sentimento, la cui misura determina la misura della relazione sua coll'essere, la qual relazione non è che la partecipazione dell'essere che avviene nella mente di chi concepisce il principio senziente, e innanzi tutto nella prima delle menti.

Ma questo spiega come il principio senziente sia un ente relativo, ma non ispiega ancora come la stessa sua realità sia relativa: perocchè la realità, che è quanto dire il sentimento essenziale all'ente reale, da sè solo non è ente, ma come dicemmo, quasi un rudimento, o, se si vuole così esprimersi, la materia dell'ente. Ora conviene riflettere e dimostrare che questa stessa è un'entità relativa.

A tal fine si consideri che non si dà realmente un sentimento finito che non sia un individuo: tutto ciò che è, deve essere individuato, determinato, definito: l'indeterminato e l'indefinito altro non sono che oggetti del pensiero astraente, i quali nè si trovano, nè possono trovarsi in natura. Non dobbiam dunque parlare di questi, ma soltanto de' reali individui.

Digitized by Google

Ora i principj senzienti sono individui unicamente per l'inesistenza che hanno ne' proprii termini (Capo LIII). Quindi allorquando la mente nostra considera un dato principio astraendo dal suo termine che lo individua, ella riconosce due cose: 1.° che il principio che così le rimane non è affatto il nulla, ma una mera potenzialità; 2.° che questa potenzialità non è già l'individuo di prima, il quale più non esiste, non è più la realità di questo individuo, che neppur essa esiste, perocchè la realità è un atto, e ciò che rimane, come dicevamo, è una pura potenzialità (C. XLVI). Questa potenzialità rimane adunque trascendente, ed esige un ente ontologicamente anteriore dov'ella abbia sede. All'incontro nell'individuo reale quel principio potenziale e trascendente è trapassato all'atto, e quest'atto uno e semplice è limitato al sentito che lo individua. Il principio adunque è in due modi: in quanto è puro principio potenzialità, e in quanto è individuato nel sentito. Ora l'esistenza sua nel sentito è relativa al principio puro, potenziale, divenuto il soggetto del sentimento; perocchè è egli quegli che sente; è egli e non altri; dunque il sentire è relativo a lui: questo *lui* significa dunque il principio concepito dalla mente che prescinde dall'individuazione, al quale l'individuazione si riferisce: l'individuo senziente adunque è relativamente al suo principio; perocchè nell'individuo senziente si distingue realmente il principio senziente dall'atto del sentire, e così l'atto del sentire, quando è già posto, è relativo al principio da cui proviene quest'atto. Vero è che il detto principio prima di sentire non è identico al principio che già sente, ma allora è un trascendente, qualche cosa di ontologicamente anteriore; ma quando il principio già sente, egli entra bensì nel senziente perchè è il senziente, entra nell'individuo perchè è l'individuato; ma tuttavia è ancora realmente distinto dal suo atto di sentire, dalla sua individuazione, che a lui solo si riferisce e non ad altri. Argomentiamo dunque così: i reali finiti altro non sono nè possono essere, che individui soggettivi. Ma gl'individui soggettivi sono principii individuati. L'individuazione è ciò che li

Digitized by Google

costituisce. Ma l'individuazione è solamente relativa ai principj; dunque gl'individui, e conseguentemente tutti i reali finiti, esistono soltanto in un modo relativo. E questo di nuovo è quello che si volea dire, dicendo che essi hanno una esistenza relativa a se stessi: intendevasi dire che la loro individualità, per la quale sono quello che sono, è relativa ai loro principii; i quali principii presi da sè soli non sono dessi.

Si dirà: ma questi principii puri hanno poi anch'essi una esistenza relativa e non assoluta? — Rispondesi, che se si suppongono tali principii non individuati, essi non sono più i reali finiti, di cui parliamo, e quindi non appartengono al ragionamento che si fa intorno alla relatività di questi. Ma se si parla dei principii individuati, in tal caso essi sono relativi alla loro individuazione, come la loro individuazione è relativa ad essi o e in un altro modo. Perocchè l'individuazione loro è quella che fa sì che un principio sia piuttosto questo che un altro, onde il principio dell'individuazione sua è determinato ad essere in quel modo che è. E viceversa l'individuazione non sarebbe, se non fosse un principio a cui appartiene. L'individuazione dunque e il principio sono l'uno per l'altro, sono reciprocamente relativi. Nè ciò involge alcun circolo, perocchè non si tratta che l'uno sia prima dell'altro, ma sono ad un tempo; e però niente vieta che l'uno sia per l'altro reciprocamente, e sia soltanto per l'altro, il che è quanto dire che sia soltanto relativamente all'altro, e quindi non abbiano l'esistenza assoluta. Questa non è che la legge del sintesismo, di cui abbiamo più sopra tanto a lungo favellato (Capo LII, Art. II).

Ma resta tuttavia fermo che il subbietto dell'abitudine, o della relatività di cui si parla, sia in fine soltanto il principio; perocchè questo solo può esser subbietto, e quindi che l'esistenza relativa che gli s'attribuisce, sia ella stessa in lui, di maniera che il suo sentimento si trova così costituito che, essendo nel principio, ha tutto quello che ha, e però ha ben anco la sua relatività al principio. Quindi il principio è un reale finito perchè ha in sè il sentito limitato che lo individua, e solo in quanto

Digitized by Google

ha questo sentito limitato, questo sentito limitato ha la relazione col principio, la qual relazione consiste nell'individuarlo; onde questo sentito è soltanto subbietto dialettico di tale relazione, laddove il principio è subbietto reale della relatività del suo stesso sentito.

Come poi esista il principio individuato e la sua individuazione ad un tempo, non si può spiegare considerando il solo individuo, che non è più che un fatto, e non ha in sè la ragione di se stesso. Perocchè il concetto di principio non racchiude la ragione per cui egli sia individuato piuttosto in un modo che in un altro, la ragione per la quale l'atto del suo sentire o il suo sentito abbia questa o quest'altra limitazione, o non ne abbia nessuna. La ragione di ciò è dunque trascendente e suppone la libera volontà di un essere creante, il quale abbia determinato questo fatto al modo com'è somministrato dall'esperienza: l'individuo finito adunque è un puro fatto che suppone l'esistenza di Dio.

Del rimanente torna qui a confermarsi l'erroneità de' sistemi panteistici. Perocchè si vede che in nessuna maniera può confondersi Iddio coi principii individuati, che sono i reali finiti, essendo ripugnante al concetto della loro individualità, nella quale sta tutto il loro esistere, che vi abbia un altro ente che sia dessi, o che l'un di loro sia un altro; giacchè ciascuno è limitato per modo, che questa limitazione non si può rompere senza che essi non siano più. Nè si può dire, come talun disse assai grossamente, che la loro materia, se non la loro forma, sia la sostanza divina. Perocchè se si parla di esseri bruti, noi vedemmo che la materia ha un'esistenza relativa soltanto al senziente, in quanto si prende per materia di sentito; e conseguentemente non ha che una esistenza relativa al suo principio semplice, detto da noi principio corporeo, e d'altro lato relativa al nostro sentito, che ella immuta, se ella si prende come sensifero o come forza straniera. Se poi si parla di principii senzienti e intelligenti, non ha in essi luogo la materia, ma sono semplici principii reali limitati, ciascun de' quali per la

Digitized by Google

sua propria essenza è fuori dell'altro ed all'altro straniero; e tolto via questo suo modo di essere, non è più. In una parola tutti i reali finiti non sono che individui: cessando d'essere individui, tutto cessa in essi, non resta nè materia nè altro: gli individui non possono formar che se stessi, non possono essere che se stessi. Dunque Iddio non può essere il mondo, il complesso d'individui che compone il mondo. Dunque il panteismo è un assurdo.

Ancora in altre parole: Iddio è l'essere assoluto, quello che è per sè essere e non per altri; ma i reali finiti non sono per sè esseri, ma esseri per altro, enti relativi: come dunque è una contraddizione il dire che l'assoluto sia il relativo, o il relativo l'assoluto, o il dire che dell'assoluto e del relativo, concetti che si escludono a vicenda, si possa fare una stessa cosa; così è una contraddizione ogni sistema di panteismo.

Dal che si può raccogliere che l'*essere relativo* è un termine esterno, e non interno dell'atto creativo: un termine il quale non è l'atto creativo, ma è relativamente in conseguenza di quell'atto che è assolutamente perchè è Dio stesso.

§ 7.°

Come l'ente relativo intelligente imiti Iddio.

Alla dottrina esposta circa la relatività degli enti finiti taluno trarrà un'obbiezione da quelle sacre parole: « facciamo l'uomo a nostra imagine e somiglianza », argomentando in questo modo: l'ente relativo e l'ente assoluto si escludono reciprocamente, non hanno niente di comune, non possono avere nessuna somiglianza fra loro. Come dunque sta scritto che l'uomo, ente relativo com'è, sia fatto ad imagine e somiglianza di Dio?

Noi abbiamo veduto che il finito relativo partecipa dell'ente in quanto è nella mente, dove il reale finito e l'ideale infinito costituiscono un solo ente. Il reale finito adunque, benchè relativo, è ente per partecipazione, e in quanto è ente, in tanto imita Iddio che è l'ente.

Digitized by Google

Questo vale per tutti i reali finiti benchè incompleti, molto più vale per l'ente finito completo quali sono i finiti intelligenti, fra' quali è l'uomo. I reali incompleti privi d'intelligenza sono enti nella mente di chi li pensa, ma l'uomo, e lo stesso dicasi d'ogni reale intellettivo, è egli stesso mente. Ora alla mente è essenziale l'inesistere nell'essere ideale al modo che fu spiegato. Acciocchè dunque ella sia ente per partecipazione non ha bisogno di essere concepita da un'altra mente, o da se stessa per via di riflessione, ma partecipa l'ente col solo suo essere, perocchè se non lo partecipasse non sarebbe mente. Ora in quanto partecipa l'ente, partecipa altresì l'esistenza oggettiva, che è un esistere assoluto e per sè. Per questo si dice con tutta proprietà, che l'essere intelligente è fatto all'imagine e similitudine di Dio; perchè Iddio è l'ente assoluto, per essenza oggetto, essere per sè ed in sè. Or la mente anch'essa tosto che sia fatta esiste oggettivamente per partecipazione, e così imita il modo dell'essere assoluto. Onde Iddio È l'essere assoluto, la mente È FATTA a sua imagine e somiglianza.

È poi da rammentarsi quello che hanno osservato i Padri della Chiesa, che la sacra lettera vigilantemente dice, che l'uomo fu fatto ad imagine e similitudine di Dio, e non dice che l'uomo sia l'imagine o la similitudine di Dio, e nè tampoco che sia simile a Dio. Perocchè, che cosa è la similitudine? La similitudine, noi l'abbiamo detto più volte, altro non è che l'idea tipo delle cose (C. XXI): le cose sono simili fra loro quando si conoscono con un'idea comune: quest'idea dunque è quella che forma la loro similitudine (1). La similitudine dunque di tutte

---

(1) Dagli Scolastici quasi tutto fu detto, e in alcuno di essi fu notato anche questo, che la specie o idea è per sè similitudine. L'antico autore del *Compendio della Teologia* dice che una cosa può imitarne un'altra in due modi: *aut quantum ad* SPECIEM, *et signum speciei: et sic imago hominis est in filio suo, qui ipsum in humana specie et figura imitatur, et haec est perfecta imago. Aut quantum ad figuram tantum, et non ad veritatem speciei, sicut imago hominis est statua lapidea, et haec est imperfecta imago* (L. I, C. VI).

Digitized by Google

le cose, quella che rende simili fra loro tutte le cose in quanto sono enti, è l'essere ideale, il quale si riduce a Dio come una sua appartenenza. L'essere ideale e l'essere oggetto è per sè. Ora la mente inesistendo in lui partecipa dell'esistenza oggettiva. Dunque la mente è fatta alla *similitudine* di Dio, cioè a quella similitudine, a quell'ideale che è in Dio e che essendo in Dio è Dio.

All'incontro la mente non è già questa similitudine, perchè, come vedemmo, questa similitudine che è l'essere ideale è oggetto, e, come tale, non soggetto, ed è eterno ed infinito; e la mente creata è un soggetto contingente e finito (1).

Vi hanno adunque due proposizioni che sembrano contraddittorie e non sono:

L'intelligente creato è a similitudine di Dio.

Niuna cosa creata ha con Dio similitudine di sorta alcuna.

La prima è vera perchè l'intelligente creato partecipa dell'esistenza oggettiva dell'idea, che è per sè esemplare o similitudine, e non si può staccare da quest'idea senza che ne perisca il concetto.

La seconda è vera quando si considera l'ente creato solamente per quello che ha di suo proprio, che altro non è se non la relatività, di maniera che non ha di suo proprio nemmanco l'esser ente, dicendosi ente soltanto per la relazione che ha coll'ente, per la quale relazione l'ente s'unisce con lui. Così considerato il reale finito ha quella relazione con Dio, che ha il non ente coll'ente, nella quale di questo secondo si nega tutto ciò che si afferma del primo e viceversa, di maniera che neppur resta l'analogia; perocchè Iddio è puro ente, e il reale creato non è per sè neppur ente. Ma quando lo si fa partecipare

(1) Le due parole del sacro testo *imagine* e *similitudine* reputo io che assai convenientemente s'interpretino in modo, che per *imagine* si debba intendere il Verbo divino, e si riferisca allo stato soprannaturale in cui fu costituito l'uomo primo; e per *simitudine* si debba intendere l'idea, e si riferisca allo stato naturale dell'uomo.

Digitized by Google

all'ente, o per l'ordine stabilito dalla creazione come accade nei reali intelligenti, ovvero per la concezione della mente, allora il creato partecipante l'ente acquista un'analogia con questo, lo imita in qualche modo, e il reale completo, ossia intelligente, con tutta proprietà si dice fatto alla similitudine dell'ente.

§ 8.°

De' concetti de' relativi.

Abbiamo detto che i reali relativi sono, come tali, termini esterni della creazione. E veramente il relativo non è fuori del relativo, e però non è nell'assoluto, il che sarebbe contraddizione: dunque il relativo non può essere un termine interno dell'atto creativo, poichè se fosse tale sarebbe Dio, giacchè l'atto creativo è Dio, e Dio è l'essere assoluto che esclude da sè il relativo. In altre parole ogni ente finito è un individuo finito, e non vi ha niuna entità a lui appartenente, che possa esser fuori di lui: quindi fuori della sua propria individualità egli non esiste: l'esistenza sua è tutta finita e limitata nel suo proprio sentimento; come tale adunque essendo relativo, non esiste in Dio nè in altro.

Ciò posto, il concetto di un tal ente è bensì eterno e però deve essere in Dio, ma la realizzazione di questo concetto dell'ente relativo non è altramente in Dio. Vi hanno adunque in Dio dei concetti senza che vi abbia la corrispondente realizzazione de' concetti puri, e questa è la ragione per la quale l'ideale apparisce separato dal reale: egli è separato in quanto rappresenta il reale finito, in quanto è l'esemplare del mondo, e come tale è separato anche in Dio dal reale che è fuori di Dio. Ora questo esemplare del mondo è l'oggetto dell'umana sapienza, come diremo in appresso, e però l'idea di cui l'uomo per natura è fornito è pura idea separata dalla realità.

Or dunque il complesso di questi concetti si può chiamare e fu chiamata prima d'ora la *sapienza creatrice* (1). Non si deve

(1) *Rinnovamento* L. III.

Digitized by Google

già credere che questi concetti in Dio sieno realmente distinti l'uno dall'altro; ma tutti insieme costituiscono una sola sapienza creatrice, e, come dicevamo, l'esemplare del mondo. Perocchè il mondo essendo ordinatissimo, avente un fine unico, formante perfetta unità, l'esemplare è pur egli unico, e può acconciamente dirsi un solo ideale divino rispondente alla pluralità degli enti relativi che compongono l'universo.

Or noi uomini, secondo il nostro modo di pensare, possiamo distinguere quest'*Esemplare eterno del mondo* dal *Verbo*, considerando il Verbo come l'essere assoluto per sè manifesto; laddove l'esemplare del mondo altro non è che l'ideale, ossia la verità ontologica dell'essere relativo. Il primo è la verità di Dio, e il suo ectipo ŏ il suo Vero è Dio stesso o l'essere assoluto reale: il secondo è la verità del mondo ossia dell'ente relativo, e il suo ectipo è fuori di Dio, perchè è il mondo, l'essere relativo stesso. Ma qual'è la connessione fra la Verità dell'Essere assoluto, e la Verità dell'essere relativo, fra il Verbo e l'Esemplare del mondo? Quella stessa che corre fra l'atto creante e Dio: come l'atto creante è identico con Dio, così l'esemplare del mondo è identico col Verbo, la quale identità fu maravigliosamente espressa da S. Paolo, che dopo aver detto del Verbo, che è *splendor gloriæ*, cioè luce gloriosa, l'ESSERE MANIFESTO, in quanto egli si riferisce al Padre, soggiunge, *ET FIGURA SUBSTANTIÆ EJUS*, la verità di Dio; in quanto poi si riferisce al mondo, n'è l'esemplare sostantifico, *PORTANS OMNIA VERBO VIRTUTIS SUÆ* (1), è la verità del mondo. Il creante emise l'atto creatore mirando nel Verbo l'Esemplare del mondo. Questo mirare pieno d'efficienza fu lo stesso atto creatore: fu un mirare eterno che produsse il tempo ossia le cose soggette al tempo: non fu dunque prima l'atto creatore dell'esemplare, nè l'esemplare prima del creatore; nè fu l'esemplare prima che Iddio lo mirasse, poichè un esemplare non è esemplare se non in quanto è mirato, cioè

(1) Hebr. I.

Digitized by Google

conosciuto: onde quell'atto stesso divino che fece il mondo fece il suo esemplare, ma questo lo fece generando il Verbo, quello creando. Le quali due parole di *generare* e di *creare* convenevolmente distinguono il termine reale interno e il termine reale esterno dell'atto divino, dicendosi generare il Verbo, perchè il reale che ne risulta (la seconda persona) è un *termine interno* del divino principio operante (la prima persona), e dicendosi creare il mondo, perchè il reale che risulta dalla divina operazione è un *termine esterno*, poichè è un reale relativo: ma nel primo, cioè nel termine interno, sta l'esemplare sostantifico del secondo.

E come in Dio debba essere l'esemplare sostantifico del mondo vedesi anche da questo, che l'essere è per la sua essenza manifesto, giacchè l'esser manifesto è una delle tre forme primitive in cui l'essere è. Ora, se è manifesto, è manifesto tutto e non una parte. Avendosi dunque mostrato che il mondo esiste per via di creazione, cioè per una azione ontologica anteriore a lui, e però eterna, che s'identifica coll'essere stesso, forz'è che anche quest'azione sia per se stessa, per l'essenza sua, *manifesta*. Ma quest'azione è quella che pone gli enti relativi componenti il mondo. Or ella non sarebbe manifesta se non fosse manifesto il suo termine, il suo prodotto; dunque anche questo, cioè il mondo, è in Dio manifesto, e questo mondo manifesto è l'essenza ideale del mondo, l'esemplare sostantifico del mondo.

Il quale esemplare manifesto per se stesso non può distinguersi realmenle dal Verbo, se pel Verbo intendiamo l'essere, tutto l'essere per sè manifesto, appunto perchè anche l'esemplare del mondo è per sè manifesto.

§ 9.

Dell'oggetto intelligibile degli enti finiti.

Ma il mondo reale, l'ectipo di tale esemplare è realmente distinto e separato da Dio. Ora il mondo si riduce a un complesso di reali intelligenti, che sono gli enti finiti completi, e di altri enti incompleti, relativi a quei primi. Qual'è dunque la sapienza che convenga al mondo acciocchè sia ente completo,

Digitized by Google

cioè intellettivo? L'ente finito completo, noi abbiamo detto, si compone di due elementi, del suo elemento ideale e del reale, del tipo e dell'ectipo, dell'essenza e della realizzazione, della verità e del vero. Infatti, se vi ha il solo reale non è ancora ente completo, mancando l'essenza dell'ente; la sintesi di queste due cose, del reale colla sua essenza, completa l'ente. Dunque la sintesi del mondo e dell'esemplare del mondo fa sì che il mondo sia un ente finito completo. Ma questa sintesi si fa nella mente ed è la mente. Convien adunque che nel mondo vi sia una mente o più menti, dove si scorga fatto o si faccia questa sintesi. Dunque era necessario che nel mondo vi avessero delle menti acciocchè egli fosse completo, e la sapienza propria di queste menti doveva avere per oggetto l'esemplare del mondo. Nulla di più si richiedeva acciocchè il creato ottenesse la sua naturale perfezione di ente.

Ma l'esemplare del mondo in Dio è ancor più che esemplare del mondo, perchè è ad un tempo il Verbo divino, cioè non è il solo mondo manifesto, ma è tutto l'ente manifesto, e primieramente l'ente infinito, Dio stesso manifesto. L'ente manifesto eccede adunque quella sapienza che è consentanea alla natura delle menti finite componenti il mondo, perocchè questo ad esser ente perfetto non ha bisogno d'altro, che d'esser manifesto a se stesso. Di qui si vede chiaramente la distinzione e la separazione fra l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale delle intelligenze finite. Perocchè all'intelligenza finita, onde sia naturalmente perfetta, non ispetta se non quella sapienza che consiste nell'intuizione e cognizione dell'esemplare del mondo senza più; onde non è necessario che intuisca e conosca questo esemplare in quanto s'identifica nel Verbo divino, ma solo in quanto fa conoscere le essenze delle cose finite, la verità del mondo stesso. Il di più non essendo necessario a rendere il mondo un ente completo, non può far parte del suo ordine puramente naturale, ma costituisce l'ordine soprannaturale.

La qual dottrina conviene da noi divisarsi con più altre considerazioni.

Digitized by Google

Noi abbiamo parlato del mondo in quanto è intellettivo in generale. Questo mondo intellettivo risulta da più intelligenze. Se vi abbia una grande intelligenza finita che tutto lo abbracci, come sostenne S. Agostino, questa è ricerca misteriosa, che tratteremo in libro apposito, svolgendo la cosmologia. Parlando adunque degli enti completi speciali, diciamo che ciascuno è completo perchè unito intellettivamente al proprio esemplare, alla propria essenza ideale, la quale unione gli dà un'esistenza oggettiva. Or nessuno di questi enti è isolato, ma congiunto a molte altre entità diverse da lui, necessarie alla sua sussistenza o alla sua perfezione. Restringendoci noi a considerare l'uomo, egli non ha tutta la sua perfezione attuale nel primo momento in cui esiste; ma piuttosto trovasi da principio costituito come una potenza che si sviluppa gradatamente, e che sviluppandosi convenevolmente attinge la sua perfezione attuale (1). Tutto ciò che riguarda quella perfezione attuale della sua natura, a cui egli aspira, i mezzi di conseguirla o di rimuoverne gli ostacoli, tutto ciò insomma che influisce su di lei o che la costituisce, ecco gli oggetti della naturale sapienza dell'uomo. Ma poichè egli da principio è una potenza reale, quindi come non ha la perfezione attuale, così neppure egli può attualmente conoscerla, ma solo potenzialmente. Di che avvenne che nel primo momento della sua esistenza non gli sia dato ad intuire l'esemplare del mondo, o di quella parte di mondo che può o deve influire sulla sua perfezione attuale, la quale ancor non possiede, ma gli sia dato l'esemplare del mondo in potenza, acciocchè egli lo riduca in atto sviluppandosi, cioè, essendo egli sentimento, sviluppando il suo sentimento mediante i rapporti attivi e passivi colle entità che lo circondano. Or questo esemplare del mondo in potenza è l'idea dell'essere indeterminato costituente, come abbiam veduto, la forma oggettiva della ragione umana. Così il reale e l'ideale sono insieme accordati dalla sapienza creatrice per modo, che secondochè il primo è in potenza, sia in potenza

(1) *La Società e il suo fine*, L. IV, C. VI.

anche il secondo, e di mano in mano che il primo passa alla perfezione dell'atto, anche il secondo si manifesti nell'atto corrispettivo per essere tipo sempre accordato col suo ectipo.

Ma l'idea dell'essere indeterminato ammette due sviluppi, l'uno naturale e l'altro soprannaturale.

Il naturale è quello che abbiam detto procedere a mano a mano collo stesso sviluppo naturale dell'uomo, dimodochè in lui si va ognor più disegnando e manifestando all'uomo il mondo.

Il soprannaturale è l'opera di Dio solo, il quale fa sentire all'uomo come l'essere ideale si attui in modo da rendere Dio manifesto, manifestandosi così l'identificazione dell'esemplare del mondo col Verbo divino. La quale manifestazione soprannaturale dell'essere manifesto ha due gradi, l'una solo incoata ed oscura, l'altra piena e senza nube: i quali due gradi sono chiamati dai maestri in divinità stato di grazia e di gloria. E così s'avvera che nella divina visione riceve il suo compimento esuberante e soprannaturale la naturale sapienza dell'uomo (1), ed il medesimo dee dirsi proporzionatamente dell'altre finite intelligenze.

§ 10.°

Come l'Esemplare del mondo sia *verità ontologica relativa*, e come ella diventi *verità logica assoluta*.

Ora, se noi riassumiamo,

1.° L'essere assoluto, Iddio, è quello che pone l'atto creatore degli enti relativi;

2.° L'atto creatore, benchè volontario e libero, tuttavia è eterno e s'identifica con Dio;

3.° Gli *enti relativi*, appunto perchè relativi, sono fuori dell'atto creatore, benchè sieno in virtù di quello;

4.° *Ente relativo* vuol dire ente individuo, che non ha altra esistenza se non quella che giace nella sua individualità, onde fuori di questa non è, non esiste adunque assolutamente, ma solo relativamente all'individualità, e nella misura limitata prescritta dalla sfera stessa della individualità;

---

(1) *Teodicea* nn. 660–698.

Digitized by Google

5.° L'individualità soggettiva ed intellettiva è costituita da un sentimento principio e soggetto che giace in un termine. L'individualità del termine è un'astrazione della mente, che considera il termine come separato dal principio; questa cognizione del termine individuato dall'astrazione non ha verità ontologica, ma è una falsità psicologica del pensare imperfetto. Perocchè il termine non è se non nel principio, come individuazione di questo. Solo il principio individuato nel suo termine proprio, e dato che sia principio intellettivo, è *ente finito completo;*

6.° L'ente finito completo, essendo unicamente sentimento, egli è quello che è nel sentimento, e fuori del sentimento egli non è;

7.° L'ente finito completo si conosce mediante il proprio sentimento percepito intellettivamente, che è quanto dire nell'essere ideale, dove acquista un'esistenza oggettiva. Il sentimento proprio intuito come possibile nell'essere ideale, è l'*essenza* dell'essere relativo. Non vi è, e non può esservi altro concetto di questo.

Errano adunque quegli scettici, i quali si danno a credere che l'ente finito sia in un altro modo da quello nel quale apparisce a se stesso; perocchè l'ente finito completo non ha altro modo d'esistere se non quello che è nel suo proprio sentimento (giacchè questo sentimento è lui stesso), e però non ha altro concetto che il possa fare conoscere, quale egli è, cioè nella sua esistenza limitata, se non quello che egli si forma di se stesso, percependosi nell'idea. Il credere, che l'ente finito abbia un altro modo di essere, è un uscire dallo stesso ente finito, relativo a sè, e quindi perdere l'oggetto di cui si ragiona, iscambiandolo con un altro.

Quindi il concetto che l'ente finito completo, cioè intelligente, acquista di se stesso colla percezione immediata, è la sua stessa eterna conoscibilità, e Dio stesso dee conoscerlo per tale quale è fatto conoscere dal detto concetto, perocchè se non lo conoscesse per tale, nol conoscerebbe quale egli è. Solamente è da aggiungersi che in Dio i concetti, come dicemmo di sopra, non sono realmente distinti fra loro.

Digitized by Google

Se dunque noi pigliamo tutti i concetti che hanno di sè e de' proprj termini, e delle cose ed atti ad essi relative, i concetti dico immediati, cavati dalla percezione intellettiva di ogni sentimento proprio; se prendiamo dico tali concetti di tutti gli enti finiti intelligenti, che furono, sono e saranno, quali li hanno o aver li possono secondo la propria natura, e tutti insieme li componiamo e ordiniamo nell'ordine, di cui il loro complesso è suscettibile; noi ci avremo in tal modo composto l'eterno disegno di Dio, l'eterno esemplare del mondo.

Di che si scorge che l'eterno esemplare di Dio esprime il mondo nella sua relatività, nella quale solo esiste, e però non fa già conoscere qualche cosa di assoluto, ma di relativo, quale è unicamente l'esistenza, o l'entità degli enti creati.

Di che si può e si dee dire, che la *verità ontologica* degli enti finiti è anch'essa una *verità relativa* a questi, e non assoluta, altro con ciò non significandosi se non che quell'esemplare non fa conoscere già come è l'ente assoluto, ma come l'ente apparisce relativamente agli stessi reali finiti, e aventi una relativa esistenza.

Nè da questo si può già dedurre, che dunque quella *verità ontologica* per essere *relativa* abbia qualche cosa di falso in se stessa. Abbiamo già veduto, che la verità ontologica, non ammette una falsità ontologica a lei opposta. Oltracciò abbiamo distinta la *verità ontologica* dalla *verità logica*. Questa seconda, che procede dall'essere ideale, e consiste nell'assenso dell'animo ad una proposizione, è sempre assoluta ed incondizionata, e se non è tale non è verità, ma falsità logica. Ora la *verità ontologica relativa* non induce necessariamente alcuna logica falsità. Falsità logica sarebbe se noi pigliassimo la *verità ontologica relativa* per verità ontologica assoluta, cioè se noi asserissimo, che l'esemplare del mondo fa conoscere l'essere assoluto, siccome i panteisti fanno; ma fin a tanto che il nostro sentire si risolve nella proposizione, che « il detto esemplare del mondo fa conoscere l'ente relativo », noi sentiamo il vero, e la proposizione è di una verità logica assoluta. Ora questo appunto è quello

Digitized by Google

che si avvera in Dio, il quale sa che l'esemplare del mondo esprime l'ente relativo ch'egli crea con quell'esemplare.

L'errore scettico e panteistico di quelli, che estenuando il valore de' concetti immediati che i finiti intelligenti hanno o possono avere di se stessi e del mondo, pretendendo che sieno falsi, e supponendo che l'uomo e gli altri intelligenti creati non sieno quali appariscono intellettivamente a se stessi, e l'altre cose create pure non sieno tali quali sono percepite dalle create intelligenze, nasce da questo. Essi intendono che gli enti finiti non sono da sè, e che però conviene ricorrere ad un'azione ontologicamente anteriore ad essi, che li faccia essere: quest'azione in fine è lo stesso atto creativo. Ripongono dunque in quest'atto creativo ontologicamente anteriore la sostanza, e il vero essere delle cose finite. Di che viene

1.° una specie di scetticismo, o di critica intemperante, per la quale tali filosofi condannano di falsità tutti i concepimenti dell'uomo, e degli altri enti finiti dotati d'intelligenza;

2.° una specie di panteismo, perocchè l'atto creatore essendo Dio stesso, se l'essere vero, e la vera sostanza delle cose finite è riposta nell'atto creatore; tutte conseguentemente esse sono Dio.

Ma la confusione delle idee che produce l'inganno di questi filosofi è patente, tostochè ben si ritenga che i reali finiti non hanno altro essere che il relativo; e però quando si abbandona il relativo per andare all'assoluto, quando si abbandonano i reali finiti per andare all'atto creatore; allora si è intieramente abbandonato il discorso de' reali finiti, questi rimangono del tutto eliminati ed esclusi; e quindi non resta già più nelle mani il loro essere, o la loro sostanza; ma niente affatto di essi, tutto ciò che ad essi appartiene è sparito; si ha solo per oggetto del ragionamento la loro causa efficiente e creante, ontologicamente anteriore: in nessuna maniera adunque si può dire di avere allora rinvenuto il loro essere, la sostanza lor propria; si è rinvenuto bensì quello che non è loro, Iddio.

Digitized by Google

§ 11.°

Della distinzione fra il vero assoluto, e il vero oggettivo.

E qui è da notarsi la distinzione fra il *vero assoluto* e il *vero oggettivo*, distinzione che abbiamo fatta ancora, ma in altre parole, e che crediamo dover qui ripetere, acciocchè la diversa maniera del favellare non inceppi il lettore (Capo LV, Art. V).

Vero assoluto non è che l'ente assoluto, perchè risponde alla verità dell'ente, è l'identità del reale coll'ideale.

All'incontro *oggettivo* è ogni vero, anche il relativo, benchè il vero ossia l'ente relativo non sia vero ente per se stesso, ma perchè nella mente sintesizza col vero ente, cioè coll'ideale.

Abbiamo già veduto, che quando la mente concepisce un reale finito, allora non fa che unirlo all'ideale, formando un solo oggetto parte ideale, parte reale.

Ma l'ideale è come prestato al reale senza che questo s'identifichi con esso lui. Quindi la mente ben può distinguere in appresso colla riflessione astraente il termine reale dalla idea colla quale il conosce, e anche prima della riflessione l'attività del soggetto intellettivo che percepisce il reale si porta tutta su questo, e non si ferma all'idea.

In questa maniera i reali finiti, divenuti oggetti, si posson dire veri oggettivi, ma ad un tempo relativi, veri oggettivi per partecipazione della verità.

§ 12.°

Si riassumono le diverse maniere di verità ontologica.

Riassumiamo ora le diverse maniere di verità ontologica, di cui abbiamo qua e colà fatto menzione.

L'essere nella sua forma ideale è la verità, l'intelligibilità dell'ente: tutto è vero e intelligibile ciò che è per l'idea. Ma quantunque l'ente ideale rappresenti tutto, faccia conoscer tutto, nondimeno non fa conoscer tutto come ente assoluto, ma ogni cosa la fa conoscere come è, perchè egli è la verità.

Ogni cosa dunque, in quanto è, è vera; e però la sua verità

Digitized by Google

ontologica è tale quale è la sua entità; se questa è assoluta, la sua verità ontologica è assoluta; se questa è relativa, la sua verità ontologica è relativa.

Quello che ha una verità ontologica assoluta è vero assoluto; quello che ha una verità ontologica relativa è un vero relativo. Il primo è *oggetto* perchè s'*identifica* coll'ente ideale che è per sè oggetto; il secondo è *oggettivo* perchè s'unisce coll'ente ideale, senza identificarsi, e però solo ne partecipa.

Rispetto al primo, l'essere ideale è medesimamente anche reale, cioè è un essere stesso essente in due modi; rispetto al secondo, l'essere ideale non è anche reale, ma è ideale puramente, si unisce tuttavia con un reale relativo, con un reale totalmente diverso da lui che è assoluto, e per questa unione anche il reale relativo, è. Il reale relativo è un sentimento limitato, in questo sentimento non cade adunque il reale assoluto: quindi il reale relativo non può naturalmente percepire nell'ideale il reale assoluto che con esso lui s'immedesima. Dunque il reale relativo non può, in conseguenza della sua natura, percepire altro che quell'ideale che è separato dal reale, e servirsi di questo affine di percepire in esso se stesso, e il mondo a lui sensibile. Mediante la percezione di se stesso, e del mondo sensibile l'ideale non rimane tuttavia esaurito: quindi il reale finito intelligente può accorgersi della limitazione delle sue percezioni, e argomentare ad altro che rimane a lui impercettibile, trascendente le sue percezioni, e quell'altro egli non può tuttavia conoscerlo come conosce i percepiti, ma in un modo generale, confuso, misterioso, e in una parola come un impercettibile, il qual modo di conoscere si chiama da noi negativo, o ideale negativo, o semplicemente trascendente.

I primi due generi adunque di verità ontologica sono quelli dell'*assoluta*, e della *relativa*.

L'uomo e le altre intelligenze finite, essendo tutte enti relativi, non possiedono in virtù della loro natura se non la verità ontologica relativa, e non conoscono la verità ontologica assoluta se non in confuso mediante una cognizione negativa, ne hanno

Digitized by Google

un indizio, un sentore, quasi direi, di cosa misteriosa, della cui esistenza lor pervenisse da lontano la fama.

Ma la verità ontologica relativa, di cui l'uomo va partecipe, ammette poi varie specie. E le due prime sono quella degli esseri reali, e quella degli esseri mentali.

Gli esseri reali si suddividono ancora in due classi, gli uni hanno un solo grado di relatività, gli altri ne hanno due, cioè sono relativi de' relativi (C. XL). I primi hanno un'esistenza soggettiva, sono soggetti, sono i principii senzienti-intellettivi individuati; i secondi hanno un'esistenza soltanto oggettiva, sono i termini de' primi: tali sono quelli, a ragion d'esempio, che si percepiscono come esseri bruti, i corpi, e la materia.

Questi ultimi non esistono che pei primi, in relazione a' primi; non sono veri subbietti nè dell'esistenza, nè della relatività, appunto perchè non hanno altro che un'esistenza oggettiva.

I primi soltanto sono soggetti, e quindi essi soli possono essere subbietti di ogni esistenza relativa, di ogni relatività. Ma questi subbietti intellettivi percepiscono i loro termini come enti separati da' loro principii, e enti-termini, e così questi enti-termini compariscono nella mente che li percepisce come subbietti dell'esistenza. Il che non è già un errore necessario, ma è solamente un pensare imperfetto, la cui imperfezione si appura e corregge colla critica del pensare dialettico trascendentale. Perocchè sparisce ogni ombra di errore tostochè gli enti termini si conoscono per quel che sono, cioè per enti risultanti dalla stessa percezione della mente. E chi sottilmente considera trova che neppur s'inganna il pensare imperfetto e comune degli uomini, il quale altro non fa che prendere tali enti per quel che sono nella percezione, senza intavolare la questione se essi medesimi sieno veri subbietti dell'esistenza e della relatività, questione superiore al pensar comune. La falsità consisterebbe soltanto nel risolvere affermativamente tale questione; ma l'ommetterla semplicemente, il non proporsela, e quindi non pronunciare decisione alcuna sopra di essa, è imperfezione di pensare, ma non falsità.

Digitized by Google

Atteso adunque questi due gradi di relatività che hanno gli esseri finiti, si dee dire che il pensar nostro, la nostra immaginazione intellettiva ha più di verità ontologica quando pensa come ente un soggetto, un principio individuato, che quando pensa come ente un corpo bruto, a cui non si può attribuire alcuna vera e sua propria soggettività, ed ancor men poi quando pensa come ente un astratto, di che parleremo in appresso.

§ 13.°

Continuazione — Due maniere di astrazione, l'una che si fa per natura, l'altra per arbitrio.

E qui giova distinguere un'*astrazione naturale*, diversa da quella che l'uomo suol fare ad arbitrio, e alla qual sola si è riserbato sin qui il nome di astrazione, benchè le due operazioni non differiscano sostanzialmente, almeno in quanto al risultato.

E veramente se per astrazione noi intendiamo la facoltà che ha l'uomo di restringere la sua attenzione a qualche elemento di un ente pigliando a considerare quell'elemento in separato come fosse un ente egli medesimo, in tal caso ci sarà facile accorgerci, che nella percezione degli enti esterni bruti interviene naturalmente un'astrazione, perocchè tali enti non sono altro che enti termini, i quali non sono enti completi, mancando il loro principio. Questo principio non cadendo nella percezione si ommette, e quei termini che altro non sono che un elemento dell'ente diventano così l'unico oggetto dell'attenzione, a cui la mente attribuisce l'esistenza, supplendo a tutto ciò che loro manca ad essere enti completi quasi con una tacita supposizione, quasi la mente dicesse seco stessa: « abbiano tutto ciò che si richiede ad esser enti, che io non cerco che cosa sia quello che loro manca, ma lo suppongo come un'incognita integrante, in cui non mi cale di porre attenzione ».

La differenza fra questa specie d'astrazione naturale che fa la mente, e quell'astrazione che chiamammo arbitraria, e che la mente s'accorge più facilmente di fare appunto perchè suol farla scientemente, si è questa:

Digitized by Google

Ogni astrazione si fa sopra un pensiero complesso che precede (*Psicologia*, Vol. II, n. 1313 e sgg.). Ma nell'astrazione comune e arbitraria il pensare complesso suol essere quello di un ente attualmente concepito, o almeno per addietro, dalla mente; laddove l'astrazione naturale, che noi facciamo in percependo i sensibili esterni, il pensare complesso è soltanto quello dell'ente virtuale, perocchè noi applichiamo quest'ente virtuale ai reali sensibili senza curarci punto di esaminare quale elemento manchi a tali reali sensibili acciocchè sieno enti completi, bastandoci di aggiunger loro questo elemento virtualmente, cioè lasciando questo elemento immerso nella virtualità dell'ente ideale che loro aggiungiamo.

La qual distinzione giova che chiaramente s'intenda da colui che brama di penetrare ben addentro la natura del pensare umano.

Perocchè vi hanno due leggi, a cui soggiace l'umano pensare, che colla dottrina data si conciliano, quando senz'esse parrebbero contraddittorie; e queste due leggi sono:

I. Non si può pensare che l'ente, principio di cognizione;

II. La mente umana pensa anche un semplice elemento dell'ente, e lo considera come fosse egli stesso un ente.

Questa seconda legge, che è la legge dell'astrazione, si concilia colla prima in questo modo: quando la mente pensa soltanto un elemento di ente, allora che fa ella? Ella supplisce alla mancanza di tutti gli altri elementi pensandoli bensì, ma virtualmente: non li nega, ma li suppone: non cerca quali sieno, ma gli aggiunge tutti lasciandoli immersi nella virtualità dell'ente ideale, il quale certo li contiene perchè contiene ogni cosa, ma li contiene in virtù e non in atto. Così il pensare virtuale della mente si mescola coll'attuale, e lo compie; senza il qual compimento, quello non potrebbe esser pensare. Rimane dunque fermo, che in ogni suo atto la mente pensi l'ente, che è la prima delle due leggi accennate, ma nello stesso tempo non è che ella pensi tutto l'ente attualmente, ma parte attualmente, parte virtualmente: ora la sua attenzione si

Digitized by Google

concentra sulla parte dell'ente attualmente pensata, e quindi ne nasce quel pensare che chiamiamo astratto, a cui presiede la seconda legge rimanendo conciliata colla prima.

La prova manifesta di ciò si è questo appunto, che ella pensa una parte dell'ente come fosse tutto l'ente: dunque ella intende che tutto ciò che è necessario all'ente sia virtualmente compreso nell'oggetto del suo pensiero.

Il meditare poi sulla parte virtuale dell'oggetto del pensiero umano, la cui virtualità lo lascia in uno stato d'imperfezione, appartiene alla critica trascendentale, e il trovare qual sia questa parte virtuale, procurando di ridurla all'attualità, è la via che conduce il filosofo al pensare assoluto.

§ 14.°

Continuazione — Due limitazioni, l'ontologica e la virtuale.

E qui dovendo noi esser solleciti di chiarire bene i concetti in argomenti così sottili, temendo più l'ambiguità del discorso, che non l'accusa, che ci possa esser data, di prolissità, stimiamo opportuno di chiamare l'attenzione del lettore a distinguere viemmeglio la *limitazione ontologica* dalla *limitazione virtuale.*

La limitazione ontologica, come abbiamo detto tante volte, è quella a cui soggiace il reale, laddove la limitazione virtuale è quella a cui soggiace l'ideale.

Il reale si riduce al sentimento (C. XXXVIII). Quindi la limitazione ontologica non è che la limitazione del sentimento sostanziale.

La limitazione virtuale all'incontro nasce dall'essere nella sua forma ideale. L'essere ideale abbraccia sempre ogni cosa, manifesta ogni cosa, ma egli non manifesta all'uomo ogni cosa *attualmente, ma virtualmente.*

Quindi la limitazione virtuale dell'essere ideale non moltiplica lui stesso in più enti, perocchè egli rimane sempre il medesimo essere manifestante ogni cosa, benchè non manifesti all'uomo ogni cosa nello stesso grado e modo: onde ella non si dice ontologica, perocchè ella non moltiplica l'ente; laddove la limitazione del sentimento sostanziale si dice ontologica,

Digitized by Google

perchè moltiplica gli enti, giacchè ogni sentimento limitato è un ente diverso ed esclusivo di un altro sentimento.

Di più, il *vero subbietto* della limitazione virtuale non è l'essere ideale stesso: questo è puramente oggetto, e però mancandogli del tutto come tale la qualità di soggetto, non può essere vero subbietto di alcuna limitazione o di altro.

Ma il finito intelligente che vede l'essere manifesto soltanto nella sua virtualità, attribuisce questa sua propria limitazione e imperfezione allo stesso essere ideale rendendolo subbietto dialettico, come chi avendo le cataratte all'occhio vedesse il disco del sole velato ed annuvolato e attribuisse al sole ciò che è puramente effetto dell'opacità dell'umore ch'egli ha nell'occhio. Onde la virtualità dell'essere ideale non appartiene a lui, ma alla sua inesistenza nelle menti finite.

Vero è che allorquando l'uomo unisce l'ideale coi reali finiti per via di percezione, allora sembra moltiplicarsi l'ideale. Poichè questo uscendo dalla sua virtualità rende noti attualmente ciascuno di essi. E poichè essi sono molti e separati affatto l'uno dall'altro, quindi l'ideale fa conoscere anche questa separazione e diviene la intelligibilità di ciascuno, di modo che in quanto rende intelligibile l'uno di essi non può rendere intelligibile un altro, essendo ciascun reale limitato a sè solo. Quindi la pluralità de' *concetti*, co' quali s'intendono gli esseri reali finiti e relativi. Ma questa pluralità medesima non appartiene all'ideale, ma all'ufficio che egli presta di far conoscere gli enti finiti e relativi, i quali son più e separati. Onde questa pluralità non è che verità ontologica relativa, la cui relatività e limitazione non è sua propria, ma soltanto è la manifestazione della relatività, della limitazione e quindi della moltiplicità altrui, cioè de' reali finiti e relativi.

E che il principio della moltiplicazione degli enti non affetti lo stesso essere ideale si vede da questo, che un tal principio è la *realità sussistente*. Ora questa non cade mai nel puro ideale ossia non diviene mai ideale, onde tutto ciò che è ideale è un comune, o certo una specie, l'ente relativo possibile, non la sua

Digitized by Google

sussistenza. Che se non fosse così, si confonderebbero le due forme dell'essere, l'ideale, e la reale, le quali sono inconfusibili ed incomunicabili.

§ 15.°

Dell'origine della distinzione de' concetti pieni considerata nell'atto creatore.

Tuttavia si dirà, che quantunque l'ideale non si confonda mai col reale, pure i *concetti pieni* sono ideali e sono molti, e se non fossero distinti, il creatore non avrebbe potuto creare su di essi gli enti finiti.

Della quale istanza la risposta può derivarsi dalla dottrina esposta poco innanzi circa l'astrazione (§ 13).

Ivi noi abbiam detto che non si potrebbe pensare un astratto, se virtualmente non si pensasse l'ente, di cui quell'astratto è, comecchessia, un elemento. Applicando questa dottrina a Dio, noi diciamo che tutti i reali finiti possibili si contengono virtualmente nell'essere assoluto in quanto è ideale, ossia manifesto. E il contenersi virtualmente non è imperfezione di lui, ma degli enti finiti che non hanno da se stessi alcuna realità. Ora tutti i finiti, fino a tanto che sono virtualmente contenuti nell'ideale, non formano che un ideale solo e semplicissimo, perchè sono privi di tutte le loro distinzioni.

Quando adunque Iddio ne trae alcuni dalla loro virtualità all'attuale esistenza per l'atto creativo, allora essi escono distinti mediante la loro realizzazione. Questo trarli dalla virtualità all'attuale esistenza, secondo la frase di S. Paolo, è un *ex invisibilibus visibilia fieri* (1). La loro realizzazione in fatti non è divisa dall'ideale divino, coll'unione al quale sono enti, nel quale stanno come nella loro radice. Onde la relazione che passa fra la *realità* e l'*ideale*, è quella che costituisce il *concetto pieno:* l'attenzione della mente si limita a questo, perchè si limita a concepire il reale come ente in un modo analogo a quello onde l'atto creativo si limita all'ente che crea.

---

(1) Hebr. XI, 3.

Digitized by Google

Ma questa relazione dell'ideale col reale finito ha due abitudini: l'abitudine dell'ideale col reale, e questa ci dà il *puro concetto* del reale, senza mescolarvisi la realità stessa; e l'abitudine del reale coll'ideale, e questa, appunto perchè è un'abitudine reale, e non ideale, è l'*affermazione* o l'assenso del reale percipiente, quell'affermazione che giace nella percezione.

Così l'atto creatore di Dio è analogo all'atto del pensiero astraente che fa l'uomo. L'uomo col pensiero astraente fissa la sua attenzione in un elemento dell'ente, e così lo rende attualmente a sè noto, ma virtualmente pensa tutto l'ente. Iddio che crea un essere limitato, fissa per così dire la sua attenzione, più veramente applica la sua attività intuitiva ad un ente finito, e lo fa uscire dalla virtualità del suo ideale sostantifico in cui giaceva, rendendolo attualmente esistente, e quindi attualmente e distintamente conoscibile, ma pensa ad un tempo tutta la virtualità come pure l'attualità del suo ideale. L'attualità in fatti dell'ideale è la sua realizzazione: l'ideale divino in quanto è l'ideale di Dio è Dio e però attualissimo, in quanto poi è l'ideale degli enti finiti è virtuale, e si rende attuale rispetto quella parte di enti finiti che Iddio crea. Quest'attualità de' reali contingenti e relativi è fuori di Dio, ma essi all'ideale divino in quanto è loro esemplare sostantifico sono congiunti, per l'atto divino. Così i concetti sono distinti, distinti per una relazione estrinseca, la quale non moltiplica punto nè l'atto del pensare divino, nè l'ideale che acquista tali relazioni come subbietto dialettico, quando il vero subbietto di esse sono le intelligenze finite, che nell'ideale altro non possono conoscere che se stesse.

§ 16.°

Della verità ontologica della realità pura, o del puro principio concepito senza individuazione.

Possiamo ora esaminare qual verità ontologica possieda la realità pura, e il principio puro, che è quello che ci rimane, astrazion fatta dalla sua individuazione.

Digitized by Google

Perocchè nell'analisi da noi fatta dell'ente corporeo abbiamo trovato, che al di là del sentito esiste una realità diversa da quella dell'individuo senziente: ma di questa realità nulla altro sappiamo se non che è realità, onde la chiamammo *realità pura*. Che cosa è dunque la realità pura?

Facilmente si risponde, che il concetto di realità altro non presenta se non una delle tre forme originarie dell'essere. Quindi questo concetto non ci presenta attualmente un ente, ma soltanto essa forma originaria dell'ente, e l'ente rimane nel pensiero virtuale. La realità pura adunque si pensa con un pensiero che astrae dall'ente.

Ma qui si deve osservare, che l'astrazione porge al pensiero umano un doppio risultato; perocchè ella o diminuisce od accresce l'oggetto del pensiero: sotto un aspetto lo diminuisce, e sotto un altro lo accresce ed arricchisce.

Diminuisce l'oggetto del pensiero allorquando l'astrazione lascia da parte ossia sottrae all'attenzione attuale qualche cosa che è positivo nell'ente; lo accresce ed arricchisce quando ella lascia da parte qualche cosa che è negativo nell'ente, come sarebbe la limitazione e la relatività; lo diminuisce ed accresce ad un tempo sotto aspetti diversi quando fa l'una e l'altra cosa ad un tempo. Ma ciò che si deve considerare si è che l'aumento che riceve l'oggetto del pensiero dall'astrazione suol essere un aumento di potenzialità; e la diminuizione all'opposto suol essere una diminuizione di attualità (1).

Portiamo l'astrazione sugli enti finiti di cui è composto l'universo. Se noi coll'astrazione lasciamo da parte l'intelligenza, l'oggetto del pensiero che ci rimane non abbraccia più che gli enti sensitivi; se lasciamo da parte anche il senso, l'oggetto del pensiero abbraccia soltanto esseri inanimati; se astraendo di nuovo lasciamo da parte tutte le loro differenze, la loro mol-

(1) Si noti che noi applichiamo la parola *potenzialità* all'essere attuale, e riserbiamo all'incontro la parola *virtualità* all'essere ideale, o a ciò che l'essere ideale pone del suo nel pensiero del reale.

tiplicità, i loro accidenti, l'oggetto che ci rimane è la pura esistenza, il puro essere. Tutti questi oggetti astratti sono da una parte sempre più diminuiti e impoveriti di attualità, e dall'altra sono sempre più accresciuti ed arricchiti di potenzialità.

In fatti per fermarci all'essere, che è l'ultima di queste astrazioni (e si noti che parliamo dell'essere reale, e non dell'essere ideale, perchè abbiamo esercitata l'astrazione sugli esseri reali, e se avessimo lasciato da parte la realità non li avremmo astratti, ma bensì negati e aboliti), quest'oggetto del pensiero, l'essere reale e non più, contiene una potenzialità infinita, perocchè completandolo si può aggiungervi tutto ciò che si vuole e così renderlo Dio, renderlo creatura, renderlo angelo, uomo, cavallo, pianta, pietra, un individuo limitato qualunque. Ora questa potenzialità così estesa non si riscontra punto nel pensiero di un essere sensitivo o d'un essere intelligente finito, o di un individuo qualsiasi; perocchè se io penso un individuo, questo individuo non può essere un altro individuo, non ha una tale potenzialità; e così se io penso l'ente sensitivo, egli ha la potenzialità ad essere fatto intellettivo dal mio pensiero, ma non ha la potenzialità di essere insensitivo o di essere Dio. Infatti ogni attualità limitata limita la potenza di essere: dunque quanto più io prescindo coll'astrazione dall'attualità limitata, l'oggetto che rimane innanzi al mio pensiero comprende più di potenzialità, quantunque comprenda meno di attualità; e così il pensiero si arricchisce e s'impoverisce al tempo stesso. Questo è quello che dicono i filosofi quando affermano, che quanto più un astratto ha d'*estensione*, tanto meno ha di *comprensione*.

Il che ancora spiega l'apparente contraddizione che occorre nelle dispute filosofiche, nelle quali talora si parla di un astratto come di cosa nobilissima, altissima, ricchissima; talora se ne parla come di cosa assai povera e gretta. A ragion d'esempio, si dice che l'essere è ciò che v'ha di più nobile e di più perfetto; ed altre volte si dice che l'essere è il minimo grado di perfezione che possano aver le cose. È vero l'uno e l'altro.

Digitized by Google

L'essere per la sua potenzialità infinita è il più grande e nobile oggetto del pensiero. Ma se si considera la sua attualità, egli non ne ha altra che quella della realità (perchè parliamo sempre dell'essere reale), e quindi egli fa conoscere una attualità poverissima, la più povera di tutte, giacchè alla realità che fa conoscere non si può aggiungere cosa alcuna, chè allora la si attuerebbe maggiormente, e quindi non si penserebbe più l'essere reale puro, contro all'ipotesi.

È altresì da considerare, che quanto più la mente fa rientrare l'essere nella sua potenzialità, togliendogli d'attorno coll'astrazione le attuazioni limitate; tanto più egli rimane puro essere (1). Ora l'essere *assoluto* è puro essere, e quindi questo che è l'essere *attualissimo*, e quello che è l'essere *potenzialissimo*, convengono in ciò, che sono entrambi puro essere. Di qui è che l'essere si predica di Dio e delle creature in senso univoco (2). È vero che Iddio è l'essere assoluto, e che i reali finiti sono puramente esseri relativi; ma il concetto puro dell'essere che chiamammo potenzialissimo prescinde dalla stessa relatività, e in somma prescinde da tutte le limitazioni, e quindi

---

(1) In un astratto due cose si contengono: 1° l'*elemento attuale*, e 2° l'*elemento potenziale*. La mente pertanto, che pensa un astratto, ora si fissa sull'elemento attuale, ora sul potenziale, e quest'è la ragione perchè, ragionandosi d'un astratto, accade di dire di lui cose diverse e apparentemente contraddittorie. Quando noi diciamo che l'essere fatto rientrare dalla mente astraente nella sua potenzialità è *puro essere*, noi intendiamo che l'essere astrattissimo e potenzialissimo è *puro essere* in questo senso, che il puro essere è l'unico *elemento attuale* che rimane dinnanzi al pensiero, e però il discorso nostro cade sull'elemento attuale che rimane in tale astratto dinnanzi al pensiero.

Questa avvertenza non si dee dimenticare nè pure in appresso, dove parliamo delle forme astratte dell'essere, *realità*, *idealità*, *moralità*: esse esprimono pertinenze dell'essere, considerato il loro elemento attuale, non il potenziale.

(2) Vedi sopra di ciò la lettera inserita negli *Elementi di Filosofia* del Professor Pestalozza.

Digitized by Google

da tutte le qualità limitate degli enti finiti; poichè solo in questo modo rimane innanzi al pensiero il puro essere. Quindi un concetto così puro si può applicare a qualsivoglia ente, o assoluto o relativo, o finito o infinito, di maniera che tanto in Dio quanto nelle creature vi ha qualche cosa di vero che risponde a questo concetto. Conviene però avvertire, che tostochè un tal concetto dell'essere potenzialissimo si attua in qualche modo, non è più quello di cui si parlava, e nell'ordine della realità non esiste rispetto a Dio un essere potenziale, ma soltanto rispetto alle creature.

Che se noi estendiamo questo discorso e procuriamo di determinare tutto ciò che può appartenere all'essere puro, e quindi tutto ciò che può predicarsi univocamente tanto di Dio quanto delle creature, noi rinverremo che i concetti astrattissimi dotati di questa prerogativa sono quattro nè più nè meno, cioè il concetto dell'essere e i concetti delle sue tre forme, perocchè in ciascuna delle tre forme vi ha l'essere puro e scevro di ogni altra differenza. Quindi anche la realità pura, cioè tale a cui la mente non aggiunge altro che realità, come altresì l'idealità pura, e la moralità pura, sono astratti coi quali pensiamo tal cosa che conviene ugualmente a Dio ed alle creature; perocchè tali concetti non abbracciano punto il modo onde conviene a Dio ed alle creature, il quale è diverso, dacchè questo diverso modo è messo da parte per opera dell'astrazione; altramente i concetti della realità, dell'idealità e della moralità non sarebbero puri. Ciò dunque che si pensa con questi concetti appartiene all'essere puro, rimanendo indeciso se questo essere puro s'intenda spettare a Dio od alla creatura; perocchè questa decisione non è contenuta in tale concetto.

E quindi or noi siamo in istato di dichiarare che cosa si voglia dire quando si dice che al di là del sentito si riconosce dovervi avere una realità pura. Con questo non si decide se questa cosa al di là del sentito sia l'essere infinito o un essere finito, ma solo si dice che qualche cosa vi ha di reale, qualche cosa che a noi non è nota se non quanto all'elemento astrattissimo della realità.

Digitized by Google

E poichè dicendo semplicemente realità pura non si dice propriamente l'essere, ma una delle sue forme primigenie; perciò neppur si determina se al di là del sentito immediatamente si trovi un ente completo, o forse un ente incompleto, il termine proprio di un altro principio: tutto ciò non viene espresso in quella locuzione di realità pura.

Siamo ancora in istato d'illustrare il concetto di principio puro. Noi abbiam distinto il concetto di principio puro dal concetto di principio individuato. Il principio individuato è l'ente attuale, sia egli finito o infinito; ma il principio puro è concetto astrattissimo, pel quale il pensiero si limita a considerare solamente un principio. Questo principio non è che l'essere reale potenzialissimo. Soltanto che egli esprime altresì la condizione di principio. Ma questa condizione è comune a tutti gli enti, dico a tutti gli enti completi, che soli si possono dire semplicemente enti, perocchè il concetto di principio racchiude le tre idee elementari dell'ente, quella di attività, di unità e di esser primo, giacchè il principio è uno, primo, attivo. Tali condizioni sono intrinseche all'ente e si trovano coll'analisi di lui, onde la locuzione principio puro esprime l'ente puro con qualche grado di analisi. Anche questa condizione adunque di principio puro si può predicare equivocamente di Dio e delle creature, purchè il concetto si mantenga nella sua perfetta astrazione, non vi si soggiunga altro. Quindi ciò che viene espresso colla parola principio appartiene all'essere reale, e non al fenomeno; e fino che si rimane così puro da ogni individuazione non rappresenta nessuna creatura, ma cosa anteriore alle creature, un elemento mentale dell'essere assoluto; al quale poi s'appoggia come a sua base la relatività delle creature. Poichè tostochè si pensa un principio individuato, quel principio è divenuto creatura e non è più puro principio, perciò non è più quel di prima; giacchè il puro principio è puro ente, e puro ente è Dio. Se non che Dio è puro ente attualissimo, mentre prima il concetto non dava che un ente principio potenzialissimo; ma ad ogni modo dava cosa spettante al puro ente, e però un'appartenenza di Dio.

Digitized by Google

Se dunque gli esseri finiti sono resi intelligenti in virtù dell'essere ideale che è un'appartenenza di Dio, anche nell'ordine della realità succede qualche cosa di simile, perocchè tutti gli enti reali completi sono principii individuati, e la condizione di principio, prescindendo da tutto il resto, è ancora un'appartenenza di Dio. Non potrebbero essere individuati se il principio potenzialissimo non ci fosse; questo principio è dunque anteriore ad essi, è condizione della loro esistenza, la quale consiste nell'esser essi individui: vi ha dunque un principio reale anteriore a tutti gli enti finiti, che rende possibile la loro realizzazione, e questo principio rispetto ad essi è potenzialissimo, ed è un'appartenenza di Dio, di che si trae una nuova dimostrazione della divina esistenza.

La quale dimostrazione può esprimersi altresì in un modo più generale così: delle creature si predica qualche cosa che spetta all'essere puro: ma tutto ciò che spetta all'essere puro è appartenenza dell'essere assoluto, cioè di Dio che è l'essere puro attualissimo, e quindi si predica univocamente di ogni ente finito e infinito. L'appartenenza di Dio suppone Dio perchè l'appartenenza di un ente suppone l'ente, pel principio ontologico dell'indivisibilità dell'ente: dunque Iddio esiste.

Concludiamo dunque:

1.° Che l'ente reale puro, il principio puro, la realità, la moralità, gli elementi dell'ente puro, hanno una verità ontologica assoluta, e non relativa; e questa verità ontologica assoluta è il fondamento a cui s'attiene la verità ontologica relativa; perocchè questa è relativa a quella, come l'ente finito è relativo all'ente puro ed assoluto. È soltanto da aggiungere, che tali cose hanno una verità ontologica assoluta sì, ma limitata dall'astrazione che impedisce di concepire l'ente puro nella sua attualità, e non ce lo fa concepire che in una massima potenzialità, e quindi ciò che è significato da tali concetti, quanto alla sua attualità, non è nessuno degli enti attuali, e quanto alla sua potenzialità è ugualmente qualsivoglia degli enti;

Digitized by Google

2.° Che tuttavia altro è il reale puro, altro l'ente reale puro; perocchè nessun reale è ente se non perchè è congiunto all'ente ideale, il quale contiene l'*essenza* dell'ente, e senza l'essenza dell'ente non può esservi ente. Onde lo stesso *reale infinito* è ente perchè è oggettivo, contenuto nell'idea, o per dirlo con più proprietà, perchè egli è per sè manifesto. Ma se egli si dividesse dall'idea, non sarebbe più ente nè tampoco reale infinito, essendo a questo necessario ed essenziale di esser per sè manifesto. Onde il reale infinito, diviso per astrazione ipotetica dall'idea, non è più l'ente infinito, ma soltanto una sua appartenenza;

3.° Che negli enti finiti, il principio è diviso realmente dall'idea, perchè egli è sentimento, e questo sentimento soggettivo non comprende l'essere ideale. La qual divisione relativa al sentimento finito, del reale dall'idea, è una limitazione ontologica, che impedisce che il principio costituente tali enti sia egli stesso, per sè solo considerato senza l'aggiunta dell'idea, ente reale, ma è solamente reale, un'appartenenza dell'ente finito;

4.° Che il reale puro che si pensa attualmente nel concetto del principio puro di un ente anche finito, è tal cosa che si pensa identica in Dio; ma questa identità è unicamente relativa al pensar nostro imperfetto ed astraente. Perocchè in un tale pensare oltre il *reale*, che si pensa attualmente, vi è la *potenzialità* di questo reale, la qual potenzialità si lascia da parte, si esclude dall'attenzione, la qual si posa soltanto sull'elemento attuale, e così sopra un oggetto diminuito da quello che è veramente. Poichè se col pensiero dialettico si considera il detto reale puro, non è staccato dal resto che noi lasciamo colla mente nell'oscurità della potenzialità, ma col resto, cioè coll'individuazione del principio, forma un reale solo. E l'individualità essendo diversa, forma reali diversi. E se l'individualità è quella dell'infinito, forma non solo un reale, ma l'ente reale, perocchè è indisgiungibile dall'idea; laddove se l'individualità è quella del finito, non forma ancora un ente, ma solo un reale compiuto, che partecipa l'ente, in quanto è congiunto

Digitized by Google

coll'idea nella mente, la qual idea è rispetto al reale finito cosa straniera. Onde l'identità del *principio puro* nell'infinito e nel finito è soltanto opera dell'astrazione; perocchè il principio stesso è diversificato, tostochè cessa d'essere un elemento astratto. Questo tuttavia si può dire, che il principio puro pensato coll'astrazione della mente è identico, sia che si astragga dal reale infinito o dal finito; e, con questa dichiarazione, si predica univocamente di Dio e delle creature. Laonde la condizione astratta di principio appartiene al reale assoluto, ma le creature ne partecipano in quel modo relativo, nel quale sono. Perocchè il *principio* ne' reali finiti, non è loro principio se non relativamente alla individuazione, che li fa essere;

5.° Vi hanno dunque tre limitazioni ontologiche negli enti:

a) La prima consiste nell'avere il reale una esistenza diversa da quella dell'ideale, ond'egli non è ente se non per la congiunzione con questo;

b) La seconda consiste nel non essere il reale finito principio se non relativamente ad una individuazione finita che si aggiunge al principio, e così lo determina a costituire un ente finito, individuazione che non è necessaria al principio stesso, onde v' ha una divisione pensabile fra il principio e la sua individuazione finita: all'incontro in Dio il principio è individuato per se stesso, come è per sè ente. Quindi il principio che costituisce il soggetto del reale finito, avanti l'esistenza di questo è principio unicamente potenziale rispetto a questo reale finito, laddove egli stesso è attualissimo rispetto al reale infinito; e questo principio potenziale non è il reale finito, che ancora non esiste, ma la sua ontologica e reale potenzialità, l'invisibile onde fu tratto il visibile;

c) La terza è quella dell'individuazione stessa che è relativa al principio, ossia del fenomeno sostanziale, nel quale il principio si spande e si pone come individuo. Questa maniera di relatività l'abbiamo chiamata di secondo grado, ma se si riferisce alla prima maniera di relatività invece che alla seconda, convien dirsi ch'ella sia di terzo grado, è una relatività di relatività di relatività.

Digitized by Google

§ 17.°

Qual verità abbiano gli enti mentali.

Fin qui noi abbiamo favellato della verità ontologica di cui partecipano gli enti reali finiti, considerati come enti o semplicemente come reali.

Di poi abbiam cercato qual verità ontologica spetti a quelli ultimi astratti, coi quali noi non pensiamo attualmente se non un elemento proprio dell'ente per essenza, come sarebbe l'ente potenzialissimo, il principio puro, la realità, o la moralità pura ecc.

Ancora noi abbiam detto che l'ideale illimitato è la verità ontologica stessa, o si concepisca in lui solo virtualmente l'essere infinito, o si percepisca l'essere manifesto, il che eccede le forze naturali dell'intelligenza finita.

Abbiam detto del pari, che quando l'ente ideale viene limitato dalla sua relazione con un reale finito, con che egli prende natura di concetto specifico o generico, quest'ideale divenuto esemplare de' reali finiti è la verità ontologica relativa di questi.

L'essere mentale fu da noi distinto dall'ideale. All'essere mentale appartiene l'assurdo, ed è di questo che vogliam qui domandare, s'egli abbia alcuna verità ontologica.

Facile certamente è il rispondere di no, perocchè egli non è ente. Ma nasce il dubbio: se non è ente, come dunque si concepisce? Perocchè se egli non si concepisse in alcun modo, non si potrebbe dire tampoco ch'egli sia un assurdo: merita dunque la questione di essere accennata.

A risolverla, noi neghiamo che veramente si concepisca l'assurdo, dimodochè sarebbe un'improprietà il dire che si concepisca. Per convincersene basta investigare a che si riduca questa pretesa concezione dell'assurdo: investighiamola.

L'assurdo non è che un affermare e un negare lo stesso. Ora è impossibile all'uomo affermare e negare lo stesso contemporaneamente, perocchè la negazione distruggendo l'affermazione, l'atto che unisce queste due cose sarebbe nullo, cioè sarebbe un atto che si farebbe e non si farebbe nello stesso tempo, il

Digitized by Google

che è impossibile. Dire che non si può fare quest'atto affermante negante è lo stesso che dichiarare l'assurdo una cosa inconcepibile, un non oggetto del pensiero, e però un non pensiero. Quando si dice che l'assurdo è inconcepibile allora egli sembra che già lo si concepisca, perchè sembra che non si possa negare ciò che non si concepisce. Ma questa è un'illusione come è un'illusione il credere che si concepisca il nulla, perchè si dice che il nulla è il contrario dell'ente. La mente dà ad imprestito al nulla un'entità per potergliela poi ritorre e negare. Del pari la mente dà ad imprestito un'entità fittizia all'assurdo per poter dichiarare poi che egli non ha questa entità. Questa negazione che fa la mente è puramente una verità logica. All'opposto colui che affermasse concepibile l'assurdo pronuncierebbe una falsità logica. Ora l'uomo può certamente pronunziare una falsità logica, può dire quello che non è; ma non ne viene da questo, che perciò quanto egli dice abbia qualche verità ontologica. La falsità logica è relativa all'arbitrio dell'uomo, alla facoltà dell'errore: essendo questa volontaria, l'uomo può volere asserire che sia un ente quando non è; ma quest'atto di volontaria affermazione è impotente a fare che sia l'ente affermato che non è, e quindi non produce alcun vero ontologico. Quello adunque che l'uomo pensa intorno all'assurdo appartiene intieramente al pensare soggettivo e non all'oggettivo, appartiene alla facoltà di affermare e non a quella d'intuire, e l'affermazione priva di ogni intuizione non ha e non produce alcun vero oggetto, è puramente un atto del soggetto che riman privo di ogni verità.

Ciò che può indurre a credere che l'uomo concepisca l'assurdo, e che però questo sia un qualche cosa, potrebbe essere altresì il fatto di que' pensieri in cui l'assurdo sta occulto, è virtualmente in essi contenuto. Ma ecco la spiegazione di ciò. Consistendo l'assurdo nell'unione di due contraddittorii, giace nel supposto legame di due termini. I due termini separatamente presi non sono l'assurdo, ciascuno di essi è possibile e concepibile. La mente dunque pensa a questi due termini; pensa

Digitized by Google

anche ad un nesso, che preso separatamente da' due termini è possibile e concepibile. Or ella non si dà cura di esaminare se questo nesso, che in astratto è possibile, sia anche possibile fra i due termini, e lo afferma con un atto di pensiero arbitrario. Nella sua affermazione si contiene l'assurdo, ma non veduto dalla mente, perchè ella non ha affermato quel nesso dopo aver veduto che veramente ci sia fra que' due termini; ma lo ha affermato senza vederlo, in virtù dell'arbitrio che ha di affermare, di credere, di persuadersi anche senza ragione. La mente dunque ha affermato quel nesso senza vederne l'assurdo: l'assurdo dunque che in lui giace non fu punto concepito dalla mente, ma solo affermato; o per dir meglio neppure fu affermato, ma ciò che fu affermato si fu quel nesso nel quale l'assurdo si nascondeva e però non era oggetto proprio dell'affermazione.

Art. VIII.

Come la verità ontologica si risolva dall'uomo in verità logica.

§ 1.°

Per la mente infinita la verità logica non è diversa dalla verità ontologica.

Noi abbiam veduto che nell'essere assoluto l'ideale e il reale hanno una sola ed identica esistenza, e che come ivi l'ideale è la verità ontologica assoluta, così il reale è l'assoluto vero: il medesimo essere divino in quanto è reale è vero per essenza, in quanto è manifesto è verità per essenza. Essere manifesto per essenza importa pure essenzialmente l'affermazione di se stesso, e l'affermazione è ciò che costituisce la verità logica. Dunque la verità ontologica e la verità logica s'identificano nell'essere per sè manifesto.

§ 2.°

Per la mente finita la verità logica è distinta dall'ontologica.

All'incontro per la mente finita la verità logica è diversa dall'ontologica.

Digitized by Google

Il che s'intenderà facilmente, ove si consideri che l'ideale, che è la verità, è straniero all'ente finito, e benchè gli si aggiunga, ella non si mescola nè si confonde colla essenza di quello, ma ha un atto suo proprio di esistere diverso dall'atto che forma l'esistenza dell'ente finito.

Quindi il reale finito non è per sè manifesto, nè per sè ente, nè per sè vero. Quindi ancora per se stesso, cioè per la sua propria essenza, niente afferma, niun atto di affermazione lo costituisce, perocchè l'affermazione è posteriore all'intuizione della verità.

Di più, quando è data al reale finito da contemplare la verità, cioè quando gli è dato a intuire l'essere ideale con che è divenuto una mente, allora non gli è dato ancora la percezione del vero, perocchè il vero infinito gli rimane nascosto nella profondità dell'ideale, e il vero finito non è per sè contenuto se non potenzialmente nell'essere manifesto. Per arrivare alla percezione del vero egli deve fare un altro atto, quello della sintesi primitiva, colla quale unendo il reale finito all'ideale lo concepisce come un ente e insieme lo afferma. Il soggetto finito adunque arriva alla cognizione del reale con due passi: col primo passo termina nell'ideale, e così acquista la potenza di conoscere il reale, col secondo va avanti, vestito dell'idea, alla cosa reale (la quale può essere anco se stesso), e così lo conosce.

La percezione adunque del reale non è essenziale ad un'intelligenza finita, ma si fa da lei con un atto accidentale di *assenso*, con una affermazione. Ora questo assenso, quest'affermazione colla quale si conosce il vero ontologico, è quello che dà origine alla *verità logica*; perocchè questa consiste nella verità dell'assenso, dell'affermazione di una intelligenza finita. Se l'assenso, se l'affermazione è conforme al vero ontologico, egli è logicamente vero, se è difforme dal vero ontologico, egli è logicamente falso. Nell'essere infinito questo assenso è compreso nella verità ontologica, nell'essere manifesto, n'è un elemento per dir così, un elemento essenziale, e però non si dà un assenso distinto dalla verità ontologica, che è ella stessa un assenso, un'affermazione, un Verbo: non si dà dunque una verità logica distinta.

Digitized by Google

§ 3.°

In che senso possa esser vero il dire che quando l'uomo giudica egli ripete un giudizio divino.

Nella verità logica il tipo è il vero ontologico, l'ectipo è l'assenso, ossia il vero ontologico assentito.

Il vero ontologico è l'ectipo della verità ontologica. L'ectipo della verità ontologica è dunque il tipo della verità logica. L'ectipo della verità logica è il vero ontologico, ossia l'ectipo della verità ontologica in quanto è assentito, affermato, pronunciato dall'intelligenza finita: or questo pronunciato è il Verbo dell'intelligenza finita.

In questo senso si può dire che l'intelligenza finita quando afferma il vero, allora pronuncia quello che ebbe prima pronunciato il Verbo dell'intelligenza infinita. Ma non ne viene da questo che ella veda o percepisca il Verbo divino: sarebbe meno improprio il dire poeticamente, che ne sente la voce, ne accoglie il pronunciato, perocchè altro è la voce del Verbo (*vox Verbi* come dissero i padri), ed altro il Verbo. Il che si dovrebbe tuttavia dichiarare. Di qual voce, di qual pronunciato parliamo qui noi? Non di quella, colla quale l'essere assoluto pronuncia se stesso, per la quale egli è per sè manifesto, perocchè questa voce è lo stesso essere in quant'è manifesto, e perciò è lo stesso Verbo. Parliamo adunque di quella voce, colla quale l'Essere assoluto pronuncia e crea l'essere relativo: questo essere relativo esiste per quella voce emessa dall'essere assoluto, e per questa voce medesimamente è vero. Quella voce pronuncia l'ideale, perocchè l'essere relativo, ectipo di quella, non è in Dio, come vedemmo, ma fuori di Dio. Dunque l'uomo che apprende il vero relativo altro non apprende che l'essere ideale congiunto coll'essere relativo, che è vero per la corrispondenza che ha al detto essere ideale. Ora quest'essere puramente ideale, appreso in separato dall'affermazione che l'essere assoluto fa di sè stesso, non è più il Verbo divino, ma una sua semplice appartenenza staccata, per la limitazione dell'essere relativo intelligente, dal Verbo a cui appartiene, e in cui in Dio è unita.

Digitized by Google

Nè vale il dire che Iddio non creò le cose col solo ideale, ma con un atto della sua volontà, pel quale l'ideale è sostantifico. Perocchè quest'atto della volontà divina, in quanto si astrae dall'ideale, è causa della realità delle cose, ma non le rende vere, non le rende enti: sono enti, è vero, per l'ideale pronunciato insieme colle cose: ora la causa della realità delle cose non cade nella percezione dell'uomo, ma cadono in essa soltanto le cose stesse, e la loro verità e intelligibilità che è quell'ideale. Perocchè egli è un fatto, che l'uomo percepisce le cose reali come enti, ma non la causa divina della loro realità, e il dire il contrario non è filosofare, ma fantasticare.

Colla quale dottrina si può rettamente giudicare di alcune sentenze asserite da Vincenzo Gioberti in questo argomento. Noi le riferiamo separando dentro ad esse il vero dal falso.

1.ª *Proposizione.* — Quando l'uomo afferma e giudica il vero, egli ripete un giudizio pronunciato prima dall'Essere assoluto — Questa proposizione in parte è vera, in parte è falsa.

L'uomo non fa il vero, ma lo afferma quando lo apprende già fatto. Ora acciocchè il vero sia già fatto, trattandosi del vero delle cose contingenti, conviene che egli sia già pronunciato dall'essere assoluto, altramente non sarebbe vero. Questa è la parte vera della proposizione.

Ma primieramente questo pronunciamento divino fa due cose ad un tempo, determina l'ideale dell'ente contingente, e lo realizza. Ora l'uomo è egli stesso quell'ente relativo realizzato, come pure enti relativi realizzati sono gli altri enti finiti in comunicazione col sentimento dell'uomo. Questa realità relativa non si trova in Dio, perchè, come vedemmo, è fuori di Dio. Questa realità relativa è quella stessa che conosce in quanto è intellettiva, ed è ancor quella che è conosciuta. Perchè conosca è necessario ch'ella sia unita all'ideale, cioè che lo intuisca, il che importa un'unione di principio e di termine, un'unione che conserva l'opposizione de' due che si uniscono: per essere conosciuta è necessario di nuovo che sia unita coll'ideale, ma d'un'unione di termine a termine, dove non si conserva alcuna

Digitized by Google

opposizione, anzi dove i due termini diventano un solo, cioè un ente.

Di che consegue:

1° Che l'uomo e ogni altro ente finito, acciocchè conosca gli enti finiti relativi e li affermi, non fa bisogno altro se non che egli applichi alle realità finite l'essere ideale da lui intuito, perchè le realità finite gli sono date per natura, giacchè queste realità finite sono egli stesso ed altre che arrecano qualche effetto nella sua propria realità;

2.° Che il ricorrere, per ispiegare la cognizione che ha l'uomo de' reali finiti, all'atto creativo in quanto è efficiente di tale realità non solo è superfluo, ma inutile al fine, perchè quell'atto relativo efficiente non è l'ente relativo, e nè pure il contiene, e però conoscendo lui non si conoscerebbe l'ente relativo, ma Iddio che il produce, del che non è questione, perchè si tratta unicamente di spiegare come l'uomo conosca l'ente relativo, in quant'è fuori di Dio.

Se dunque piace il dire, che quando l'uomo pronuncia che il reale relativo esiste, il che fa nella percezione, egli pronuncia ciò che prima ha pronunciato Iddio, e ripete il divino giudizio, questa maniera di favellare non ha altro significato vero se non questo, che nell'essere ideale è manifesto il reale, cioè il sentimento che è l'uomo o nell'uomo: e che quest'essere manifesto, il reale nell'ideale, suppone che sia stato da Dio pronunciato con quel pronunciamento col quale ha determinato l'ideale. Nè vale il dire che fu un pronunciamento solo quello con cui determinò l'ideale e produsse il reale, perocchè questo non toglie che l'uomo possa conoscere quel pronunciamento in parte, e non in tutto; sotto un rispetto, e non sotto l'altro, per quell'astrazione naturale che è fondata nella limitazione ontologica dell'uomo.

E che l'atto di Dio, sebbene semplicissimo, si scomponga per così dire dall'uomo, e questi possa vederne una parte e non il tutto, è assioma teologico e filosofico che si fa manifesto anche dagli assurdi che proverrebbero dalla sentenza contraria, fra

Digitized by Google

gli altri questo, che l'uomo dovrebbe essere onniscio e conoscere con un atto solo d'affermazione tutte le cose, perocchè è un puro e semplicissimo atto quello col quale Iddio conosce pienamente se stesso e l'intiero universo. All'incontro l'uomo non conosce pienamente Iddio, e dell'universo son poche le cose ch'egli conosce verso a quello che ignora, e quelle poche le conosce successivamente e con più atti. Dunque se il pronunciato dell'uomo è una ripetizione di quello di Dio, non è però una ripetizione di tutto il pronunciato di Dio, ma di qualche sua minima parte. Dunque il pronunciato di Dio uno e semplicissimo in se medesimo rispetto all'uomo si scompone e si minuzza, e la massima parte di lui è all'uomo inaccessibile, la minima soltanto è partecipata.

Quindi ancora, perchè siffatte maniere di esprimersi vadano immuni da errore, convien dire che l'uomo non ripete già il pronunciato di Dio tale quale è in Dio; ma il pronunciato dell'uomo, lungi d'essere una ripetizione esatta, non è che un pronunciato, il quale altro non ha se non una lontana e imperfettissima analogia col pronunciato di Dio, e ciò per due ragioni:

a) Perchè è essenziale al pronunciato di Dio la perfetta semplicità e universalità, come è essenziale l'unità all'ente, giacchè il pronunciato di Dio è l'ente stesso. Or come l'ente è uno e non si può dividere senza distruggerlo, così il pronunciato di Dio non si può dividerlo senza distruggerlo; e quindi rimane che il pronunciato dell'uomo non sia in alcun modo il pronunciato di Dio ripetuto; ma il suo pronunciato diverso infinitamente e totalmente da quello di Dio, come l'essere relativo è infinitamente e totalmente diverso dall'essere assoluto;

b) Perchè il pronunciato di Dio ha un'esistenza identica coll'ideale e con Dio stesso, e però l'atto è identico coll'oggetto, è lo stesso essere manifesto; laddove il pronunciato dell'uomo è un puro atto accidentale, diverso dal soggetto pronunciato, e altresì diverso dall'essere ideale che è una parte del pronunciato, la parte formale, quella parte per la quale il reale si pronuncia come ente. Quest'ideale è tanto diverso dall'atto del

Digitized by Google

pronunciamento umano, quanto l'infinito è diverso dal finito, onde avviene la distinzione di due modi di conoscere proprii dell'uomo, il conoscere per intuizione e il conoscere per predicazione, la quale distinzione non cade in Dio. In Dio non si dà propriamente un pronunciare ossia un affermare, ma si dà un pronunciato ossia un affermato: vogliam dire con ciò, che in Dio l'atto è sempre compiuto e non è mai cominciato: nell'uomo l'atto incomincia e si forma appunto perchè esso è accidentale.

Le osservazioni fatte fin qui sul giudizio che si contiene nella percezione si debbono applicare anche ad ogni altro giudizio.

2.ª *Proposizione* — L'intuito naturale dell'uomo ha per oggetto l'atto creatore.

Questa è proposizione falsa: l'atto creatore è Dio stesso, e la questione non tratta di chiarire il modo come si conosca Iddio, ma il modo come si conoscano i reali finiti, i quali nè sono Dio, nè sono in Dio come tali.

L'errore di chi pronunciò una tale proposizione venne dall'aver confuso l'ideale intuito dall'uomo coll'atto creatore. L'atto creatore produce ad un tempo l'ideale dei reali finiti e i reali stessi; ma non si dice creatore se non in quanto produce i reali. Ora i reali finiti e relativi l'uomo non ha bisogno di cercarli in Dio, dove non li troverebbe come tali, perchè egli stesso è uno di questi reali, e gli altri che egli conosce sono in lui per la loro azione. Egli si conosce come essere relativo, e conosce i reali come ésseri relativi: dunque non li conosce come sono in Dio, nel quale non vi ha alcuna realità relativa. Ma in Dio vi è bensì la loro idealità, che è una idealità relativa ad essi, e questa è intuita dall'uomo. Ma perciò non è necessario che egli intuisca l'atto creatore che ha una stessa esistenza con quest'ideale suo termine, perocchè non è necessario che l'uomo veda unito ciò che è unito in Dio; tale, come dicemmo, è la sua limitazione, egli può vedere una sola parte di ciò che in Dio è indivisibile, ma che comunicandosi all'uomo si divide rispetto all'uomo il quale riceve la comunicazione, e così diviso non è più quel di prima, ma un totalmente diverso.

Digitized by Google

Non può dunque dirsi che l'ideale intuito dall'uomo sia l'atto creativo, benchè in Dio quest'ideale esista come un atto solo coll'atto creativo; perocchè l'atto creativo esprime propriamente la produzione de' reali e non la produzione degl'ideali, i quali non sono in Dio nell'atto di prodursi, ma sono sempre in Dio come prodotti.

3.ª *Proposizione* — L'ideale privo del reale è nulla.

Anche questa proposizione è falsa, perocchè l'ideale nell'intuito umano sta benissimo diviso dal reale, benchè lo abbia virtualmente nel suo seno. Noi l'abbiamo già dimostrato altrove.

§ 4.º

Dell'unità e della semplicità della verità ontologica, e della moltiplicità della verità logica dell'uomo.

Riassumendo quanto abbiam detto,

La verità ontologica è semplice ed una; ella è quello che è, indipendentemente dall'assenso dell'uomo, indipendentemente dall'assenso di qualsivoglia intelligenza finita. La verità ontologica è in se stessa assoluta, non relativa ad alcuna mente finita. L'essere è l'essere; quindi è vero, cioè è vero essere.

Questo raddoppiamento dell'essere sopra se stesso espresso nell'enunciata proposizione è ciò che costituisce l'essere manifesto. La verità ontologica non è mai *in fieri*, è sempre fatta perchè l'essere sempre è. Questa verità dell'essere in se stesso è in Dio, è Dio stesso. L'essere non è già essere per una relazione accidentale colla mente divina; ma in Dio è come in se stessa, perocchè ha un'esistenza identica coll'esistenza di Dio: ella è come un fatto, e questo fatto in Dio è Dio, non è percepita, conosciuta perchè è, ma è coll'essere percepita, conosciuta.

L'uomo la partecipa, e coll'atto stesso vi dà l'assenso; quest'assenso dell'uomo non è la verità ontologica che precede, ma n'è la partecipazione. La verità ontologica, in quanto si considera partecipata dall'uomo mediante l'atto del giudizio col quale egli vi assente, si dice verità logica, e l'assenso si dice logicamente vero se conforme alla verità ontologica: si conosce

Digitized by Google

dall'uomo la verità logica perchè questa è, non è perchè si conosca dall'uomo, o col conoscersi.

La verità ontologica è essenzialmente verità, e però non vi ha falsità ontologica. Ma l'assenso dell'uomo può esser conforme o difforme da lei, e però può esser vero o falso: quindi si suol dire che vi ha una verità e una falsità logica.

Or andiamo avanti. La verità ontologica non è di natura sua una proposizione, perchè una proposizione ha tre termini, e la verità ontologica all'incontro è dotata di perfetta unità e semplicità, come dicevamo, è un fatto, è l'idea in rapporto col reale, o il reale unito coll'idea, e così fatto ente.

La proposizione, se è vera, esprime l'assenso dato dall'uomo e dall'intelligenza finita alla verità ontologica, e però esprime anche la verità ontologica, ma in quanto è divenuta logica per la relazione coll'assenso dell'uomo.

Quindi in questa proposizione: « l'essere È l'essere », la copula È ha due significazioni: la prima riguarda l'identità dell'essere con se stesso, la seconda l'assenso che dà l'uomo a questa identità pronunciando tale proposizione. Infatti si suppone che ogni proposizione sia pronunciata da qualcheduno, sia da qualcheduno intesa; se non fosse pronunciata ossia intesa da nessuna intelligenza, ella non sarebbe. Eppure l'assenso dell'intelligenza finita non è necessario acciocchè una cosa sia vera; quindi si dice, che quella proposizione è vera in se stessa, e non cesserebbe di esser vera quantunque non vi fosse alcuno che la pronunciasse. Questo dimostra che vi ha una verità ontologica, assoluta, tale in se stessa. Questo dimostra altresì che ella racchiude in sè un pronunciamento essenziale oggettivo: è il pronunciamento intrinseco e per sè ultimato e compiuto dell'essere assoluto: è la dimostrazione della necessità di quest'essere, della necessità di Dio.

Questo dimostra ancora che il pronunciamento dell'uomo è totalmente diverso dal pronunciamento di Dio, perocchè questo costituisce la verità in se stessa, non si distingue da lei, egli è soggettivo in modo che è insieme oggettivo, assoluto,

Digitized by Google

incondizionato altrettanto quanto l'oggetto; laddove il pronunciamento umano è puramente soggettivo, relativo al soggetto che lo fa, e non costituisce punto la verità, ma la suppone pienamente costituita.

E questa è la ragione perchè nel pronunciamento umano, che quand'è vero è vero di verità logica, vi ha una dualità di esistenza, cioè l'esistenza del soggetto pronunciante, e l'esistenza del vero pronunciato; laddove nella verità ontologica non trovasi che un'esistenza sola, quella del vero che è sempre pronunciato, e pronunciato essenzialmente, e perchè è pronunciato così, perciò è per sè vero, onde il soggetto pronunciante e il vero pronunciato hanno un'identica esistenza, e la dualità sta solo nella forma.

Il che spiega perchè la verità logica si trasformi in proposizioni. Nella proposizione « l'essere è l'essere » la prima parola, cioè l'essere, esprime la verità ontologica, le altre due parole « è l'essere » esprimono l'assenso logico che dà il soggetto alla verità ontologica. Il verbo È esprime l'atto dell'assenso, e l'essere che si ripete esprime ciò a cui si dà l'assenso.

Quindi ancora si manifesta la ragione delle proposizioni identiche. Perocchè in esse il primo termine, cioè il subbietto dialettico della proposizione, che nel caso nostro è « l'essere », significa il vero ontologico semplicemente appreso; dove è da notarsi, che nella prima e diretta apprensione che l'uomo fa del vero ontologico interviene una naturale astrazione, come detto abbiamo, un'astrazione per la quale l'uomo lascia da parte il proprio atto dell'apprendere il vero, e fissa unicamente la sua attenzione e considerazione nel vero stesso appreso. In questo primo e diretto apprendimento l'uomo ha dimenticato interamente se stesso, ed esiste col suo atto nel vero appreso quasi partecipando della esistenza oggettiva di questo. Ma perciò appunto in un tale atto l'uomo non ha coscienza di sè, e quindi non sa di conoscere, nè sa di esistere come soggetto. Quell'atto solo adunque non soddisfa all'uomo, che essendo un essere intelligente tende a conoscere, e quindi tende ad avere la

Digitized by Google

coscienza di conoscere, senza di che il suo desiderio di conoscere non si può chiamar soddisfatto mancandogli la coscienza eudemonologica (1). Acciocchè dunque l'uomo perfezioni il suo conoscimento, non basta ch'egli apprenda direttamente il vero, quasi ricevendolo in sè per necessità di natura senza che vi ponga un atto suo proprio soggettivo: conviene che egli aderisca al vero, appreso quasi passivamente, con un atto della sua propria attività: il quale atto è l'assenso che egli dà al vero appreso, e col quale si appropria il vero, se ne fa conscio, benchè questa coscienza del vero appreso non sia ancora la coscienza dell'apprensione del vero, della scienza propria. Questa coscienza del proprio conoscere è un altro grado più elevato di consapevolezza, che s'acquista per via di altra riflessione successiva, e che compisce la coscienza eudemonologica della scienza; ma non importa che noi ora di questa parliamo. Dobbiamo fermarci a quella coscienza del vero appreso, che consiste nell'assenso che dà il soggetto al vero appreso aderendo a lui con un atto di sua propria e libera attività. Con quest'atto egli ripete a se stesso l'apprensione del vero, dice quel vero che aveva già detto nella prima apprensione, riconosce attivamente quel vero che aveva conosciuto passivamente; indi l'origine della proposizione identica, colla quale si dice due volte la cosa stessa, perocchè quella proposizione non è altro che l'espressione di quell'atto con cui il vero, che è prima semplicemente appreso, divenne poscia assentito. La proposizione addotta che può essere presa per tipo di tutte le proposizioni identiche si può dunque tradurre così: « L'essere da me appreso, io giudico, affermo e assento che sia quello che ho appreso, cioè che sia l'essere », e tutto questo atto d'assenso più brevemente viene espresso colla particella SÌ.

Ma possiamo andare ancora più avanti, e dire altresì che tutti i giudizi sono identici quanto al valore de' termini, benchè non paiano tali quando questo valore è posto sotto diverse

(1) *Filosofia della politica* L. IV, C. II-V.

Digitized by Google

espressioni, e si pone sotto diverse espressioni perchè si concepisce in diversi modi. Per raccogliere in una proposizione atta ad esprimere l'identità del valore, e la diversità dei modi in cui il valore stesso si concepisce, questa natura de' giudizi, diremo che « ogni giudizio altro non è che un'equazione », almeno se il giudizio è vero. Se poi il giudizio è falso, egli professa almeno di annunziare questa equazione, ed è falso appunto perchè l'annunzia, quando l'equazione non è. Onde sempre s'avvera che l'ufficio e l'intenzione del giudizio, e della proposizione che lo rappresenta, è quella di pronunciare un'equazione. L'equazione poi sta fra la verità ontologica contenuta nel primo termine, e la verità logica che *si vuole* pronunciare cogli altri due termini.

Ma giova vedere onde nasca che lo stesso valore si concepisca in diversi modi, e quali siano questi diversi modi.

Questi diversi modi procedono dal pensare imperfetto, e da tutte quelle cagioni, per le quali il pensare dell'intelligenza finita è imperfetto.

Queste cagioni sono:

1.° Il sintesismo della natura, pel quale un ente solo risulta da più, onde il suo valore si può enunziare mediante la connessione sintetica di principio e di termine;

2.° La natura soggettiva, limitata, molliplice del sentimento, ond'avviene che lo stesso reale si senta in diversi modi, e con diversi organi. Il corpo a ragion d'esempio si sente col sentimento fondamentale, colle sue modificazioni soggettive, e coll'esperienza estrasoggettiva de' varii organi. Tutte queste diverse maniere di sensazioni diventano altrettante qualità sensibili che vestono il termine, ossia la realità straniera, che dicesi corpo, e che si considera come sottostante a quella (sostanza). Quindi ove io voglia definire il corpo, che è quanto dire trovare un equivalente al valore di questa parola, io accumulo molti o tutti quegli effetti che io esperimento in me venienti da una stessa virtù, cioè dalla sostanza, e così formo l'equazione fra il valore della parola corpo che tutti quegli elementi significa, senz'analisi,

Digitized by Google

come fosse cosa una e semplicissima, e il valore d'altre molte parole, ciascuna delle quali indica a parte a parte analiticamente gli effetti sensibili e la virtù unica che in me li produce, le quali parole prese tutte insieme e connesse debitamente sommano un valore eguale a quello della sola parola *corpo*;

3.° L'analisi e l'astrazione, per la quale si disunisce anche quello che è unito nel sentimento, cioè che è dato da un solo modo di sentire, e quello che è unito nell'ente; si disunisce e moltiplica il reale e l'ideale, e quindi si può di nuovo esprimere il valore dell'uno e dell'altro mediante la somma de' suoi elementi;

4.° La limitazione ontologica, onde nasce il ragionamento dialettico trascendentale, ond'avviene che si può definire gli enti percettibili mediante la loro relazione cogl'impercettibili, e questi mediante le loro relazioni con quelle. Le quali relazioni danno una nuova espressione del valore degli enti significati dalle parole.

Or tutto questo vale per le proposizioni le quali hanno per copula il verbo È. Ma v' ha un'altra forma di proposizioni, le quali hanno per copula il verbo HA, p. e. « questo corpo HA l'esistenza ». L'origine di una tal forma di proposizioni deriva dall'astrazione della mente e dalla contingenza degli enti, perocchè in esse l'ultimo termine è un astratto, una qualità astratta separata colla mente dal suo subbietto, e poi ricongiunta a lui, come un accidente, cioè come tal cosa che non è lui stesso, appunto perchè la qualità astratta dal subbietto non può essere il subbietto.

Ora le proposizioni sotto tal forma non si possono ridurre alle proposizioni identiche, e non esprimono un'equazione, ma piuttosto una somma, una ricongiunzione.

§ 5.°

Perchè l'uomo non sia soddisfatto della sola verità ontologica, e non istimi di sapere se non quando possiede la verità logica, e perchè l'analisi aggiunga tanto lume al conoscimento umano.

Ora le cose dette ci somministrano una facile spiegazione del perchè l'uomo non si chiami soddisfatto del possedere la verità

Digitized by Google

ontologica, e con questa sola non gli paia sapere ancor niente: egli mette in conto di scienza le sole verità logiche.

Così deve essere dal momento che, come abbiamo veduto, la semplice apprensione della verità ontologica non è che un ricevere che fa l'uomo, senza adoperarvi della sua propria attività: si può dire che la verità ontologica posseduta dall'uomo nell'intuizione e nella percezione appartenga alla sua natura, non alla sua persona. Di vero la persona non interviene se non coll'attività, perocchè la persona è un principio attivo (1). Quindi dicemmo che il semplice possesso della verità ontologica non dà all'uomo la coscienza del suo sapere, e però non può soddisfare il suo desiderio di conoscere, non può fargli credere di sapere, non può appropriargli il vero, renderlo suo.

Di che rimane ancora spiegato perchè l'analisi aggiunga tanta luce all'umano conoscimento. L'analisi è un'opera personale, e quindi appropriatrice all'uomo del vero. Fino a tanto che l'assenso logico cade sul tutto, l'uomo si è appropriata la cognizione del tutto, ma non ancora quella delle parti: queste costituiscono l'organismo dell'ente: dapprima l'uomo apprende direttamente il tutto dell'ente, questo è il possesso del vero ontologico: di poi l'uomo afferma il tutto, gli dà il suo assenso logico, così s'appropria il tutto: finalmente l'uomo considera questo tutto a parte a parte, il che è l'analisi, e così si appropria la cognizione logica delle parti, ossia degli elementi da' quali tutto l'ente risulta. La cognizione logica e personale per tal modo in lui si aumenta; perocchè mentre dapprima avea trasformato il vero ontologico del tutto nel vero logico coll'analisi, trasforma in vero logico anche il vero delle parti, e riunendo poi queste colla sintesi trasforma in vero logico il vero ontologico del tutto ad un tempo e delle parti, e così conosce di cognizione attiva e propria l'ente non solo, ma ben anco l'ordine intrinseco dell'ente medesimo. Ora la cognizione dell'ordine intrinseco dell'ente è più attuata, più perfetta, più importante,

(1) *Antropologia*, N. 369, 832.

Digitized by Google

ed è questa che ha splendore per l'uomo, e che gli dà la più piena consapevolezza del vero che conosce.

Dove io non istimo di dover trapassare una osservazione che ci diverrà col tempo un principio fecondo di molte verità. E questa si è, che lo stesso vero ontologico si può comunicare all'uomo in due modi: o come la verità di tutto l'ente, rimanendo immerso nella virtualità più o meno l'ordine intrinseco dell'ente medesimo, e questo è il vero del tutto; ovvero può comunicarsi più attualmente come la verità di tutto l'ente, e di tutto il suo ordine intrinseco ad un tempo (1).

Nel prjmo caso l'uomo non converte in verità logica se non il vero ontologico del tutto; nel secondo caso l'uomo può convertire in verità logica non solo il vero ontologico del tutto, ma ben anco il vero ontologico dell'ordine intrinseco. E questo è il caso dei reali finiti che si percepiscono dall'uomo: la percezione dà all'uomo il vero ontologico del tutto, e delle parti di tali enti; e quindi può sopravvenir l'analisi a rendere più splendida la cognizione della natura.

Un'altra ragione per la quale l'uomo trova luce e soddisfazione nell'analisi e nella moltiplicità del sapere si è questa, che essendo l'uomo dotato di diversi modi di conoscere, ha conseguentemente la tendenza di conoscere in tutti i modi in cui egli possa, tendendo ogni essere allo svolgimento di tutti gli atti di cui è suscettibile, nel quale svolgimento sta l'attualità della sua perfezione.

---

(1) Non parliamo qui della verità che è l'essere ideale, dove il reale si rimane totalmente immerso nella virtualità: parliamo della verità del reale conceduto all'uomo, ossia dell'ente vero, e diciamo che il reale può essere comunicato all'intelligenza dell'uomo come un tutto senza che gliene sia comunicato l'ordine intrinseco: in questo caso gli è comunicato il vero ontologico rispetto al tutto, l'ente vero; ma non gli è comunicato il vero ontologico rispetto all'ordine intrinseco, non gli è comunicato il vero ordine intrinseco; e però non può ridur questo a vero logico.

Digitized by Google

CAPO LIX.

DELLE POTENZE.

Fra le nozioni ontologiche più difficili a dichiarare vi ha quello della potenza, di cui pure e la filosofia e il comune linguaggio fa un uso cotanto frequente. Noi pure n'abbiamo usato di continuo in questo libro e ne' precedenti. Giova adunque che vi ci fermiamo alquanto, poichè la solidità del sapere dipende sopratutto dall'avere ben penetrata la natura di tali nozioni comunissime.

Continuandoci adunque a quello che abbiam detto intorno alla nozione della potenza nella *Psicologia* (1), prima di tutto osserviamo, che la potenza suppone un soggetto a cui ella appartenga.

Il soggetto è sempre un principio che almeno deve essere sensitivo, e che non è compiuto se non sia anco intellettivo. Questo soggetto o è individuato, ente completo, o non è individuato, ente incompleto, principio senza termine.

Ma la mente umana pensa anco de' subbietti dialettici che non sono soggetti, ma dalla mente stessa sono assunti per necessità di conoscere e di ragionare. Infatti non si dà ente senza un soggetto (C. L.), e però la mente che ha per suo oggetto l'ente non potrebbe pensare le cose che non sono soggetto, e perciò non sono ente, senza supporle loro stesse subbietto, non dandosi ella alcun fastidio di sapere se sono veramente subbietti o no, perocchè la mente non si forma in questa qualità di subbietto, che gratuitamente attribuisce alle cose che non sono tali, altro non volendo se non trovare un ingegno col quale poter pensare le cose che altramente non sarebbero pensabili.

Quindi si trae una prima classificazione delle potenze: potenze che appartengono a veri soggetti, cioè a principii, sieno individuati, ovvero solamente astratti; e potenze che appartengono a subbietti dialettici.

---

(1) V. Vol. II, n. 854 e sgg.

Digitized by Google

Art. I.

Potenze che appartengono a principii individuati.

I soggetti o principii individuati sono gli enti completi: a questi soli convengono delle potenze reali, perocchè essi sono reali: ai principii non individuati pensati coll'astrazione appartiene solo una potenzialità concepita in essi dalla mente, come diremo.

Se un ente fosse tale che non potesse subire alcun cangiamento, egli non avrebbe potenza, ma solamente atto.

Le potenze adunque si riferiscono a cangiamenti possibili: secondochè sono questi cangiamenti, sono anche le potenze: queste si ripartono in classi come quelli.

Ora i cangiamenti, di cui è suscettivo un soggetto finito, dipendono dalle variazioni accidentali de' suoi termini, e però le potenze di un soggetto finito sono tante, quanti i suoi termini, e le specie di cangiamenti che posson subire. La qual dottrina fu già da noi applicata alla classificazione delle potenze dell'anima umana.

Ma il cangiamento che nasce nel soggetto in conseguenza delle modificazioni del suo termine dà luogo solamente a potenze passive. Ora lo stesso soggetto, che è il principio, quando è individuato, ha un'attività propria che tiene proporzione alla sua passività. Quindi le facoltà attive che sorgono nel seno delle passive, fra le quali di tutte principali è la libera volontà.

Queste potenze attive e passive si riferiscono tutte ad atti accidentali del soggetto: questi atti non cangiano il soggetto, egli rimane in tutti identicó.

Tali sono le potenze del principio individuato.

Si domanderà come una tale dottrina si possa applicare alla potenza di Dio che è infinita, benchè in Dio non possa accadere cangiamento di sorte alcuna — A cui convien rispondere primieramonte, che appunto perchè in Dio non cade mutazione di sorte, niuna potenza è in lui, ma solo atto purissimo. Ma poichè si domanderà come, se la cosa è così, si dica che Dio è dotato d'infinita potenza, però noi aggiungeremo quanto segue.

Digitized by Google

È da distinguersi fra la potenza colla quale egli creò il mondo, e quella colla quale potrebbe creare altre cose, che pure non crea.

La potenza con cui creò il mondo non è potenza, ma atto ed atto eterno e non distinto dalla stessa natura divina. Il pensare adunque ad una potenza che risponde a questo atto, e che si suppone almeno logicamente anteriore al medesimo, altro non è che un pensare imperfetto, ed anche falso se si prende a rigore, giacchè in Dio non v'è mai stata questa potenza, ma soltanto l'atto creativo.

Se poi si parla della potenza di creare altri enti finiti che pur non crea, questa stessa potenza rispetto a Dio ha natura di atto ed è Dio stesso; e siamo noi che le diamo il nome di potenza considerandola in relazione con enti finiti che potrebbero essere creati e non sono, i quali enti non sono distinti dall'atto creatore, e il non dar loro una distinta esistenza appartiene alla perfezione divina, e quindi alla massima attualità dell'essere, come a suo luogo diremo.

Art. II.

Potenzialità dei principii non individuati.

Non esistono realmente che principii individuati. Ma poichè il principio individuato è molteplice, ha un ordine intrinseco, almeno ha una dualità, risultando da principio e da termine. Quindi la mente può collocare la sua attenzione nel solo principio o nel solo termine, considerando ciascuno di questi elementi come un ente, il che ella fa, siccome vedemmo, lasciando l'altro immerso nella virtualità del pensare (C. LVIII, Art. VII, § 16, 17). Tali sono gli enti incompleti.

Quando la mente concepisce un principio separato dal suo termine, allora ella lo pensa in potenza all'individuazione, cioè a ricevere il termine.

Questo concetto non esprime nè la potenza che attribuivano gli antichi alla materia di ricevere la forma, nè la potenza che attribuivano alla forma di ricevere la materia. I concetti di materia

Digitized by Google

e di forma erano troppo angusti: non bastavano a descrivere l'intrinseca costruzione degli enti. I concetti di principio e di termine sono più generali, e necessarii ad una compiuta scienza ontologica. Infatti il principio può essere in potenza tanto a ricevere la materia d'ogni parte limitata che lo individuerebbe come principio sensitivo corporeo, quanto a ricevere l'essere ideale forma oggettiva che lo individuerebbe come principio intellettivo, e insieme a ricevere l'una e l'altro che lo individuerebbero come principio razionale.

Ma se la mente considera il principio senza il termine, e prescinde altresì da ogni relazione di lui col termine, in tal caso ciò che le rimane non è altro che il concetto di un qualche cosa, che non è più neppure principio, perocchè il principio involge sempre una relazione al termine.

Quindi la mente può considerare il principio diviso dal termine in tre modi:

1.° O per una astrazione che non abbandona intieramente l'individuo, come se noi pigliassimo a considerare il principio che è proprio d'un animale o dell'uomo. In tal caso noi ci fermiamo, è vero, a parlare del solo principio, ma però il discorso suppone sempre che questo principio sia congiunto al suo termine. Fino che si ragiona del principio in questo modo, si ragiona d'un principio speciale, rimanendo specificato dal termine specifico a cui si riferisce;

2.° O per una astrazione che abbandona l'individuo specifico e generico, onde ciò che pensa è un principio puro, e in tal tal caso è un elemento dell'ente reale. Il principio così concepito è in potenza a ricevere qualsivoglia termine;

3.° O con una astrazione che abbandona anche ogni relazione con qualsivoglia termine. Ciò che si pensa in tal modo non inchiude più alcuna relatività, e però non è più principio. Può rimanere soltanto nella mente qualche cosa di assoluto, qualche cosa che sia a sè e non ad altri, e che tuttavia possa in appresso esser considerata come principio. Qui vi ha la potenzialità di esser principio.

Digitized by Google

Se ora noi vogliamo rilevare il valore di questi tre oggetti della mente, troveremo:

1.° Che il concetto di principio specifico o generico porge quello di una potenzialità agl'individui d'una specie o d'un genere. Questa potenzialità ha un'esistenza puramente relativa ai termini che individuano il principio, e però non ha nessuna assoluta esistenza. Quindi la mente cadrebbe in errore se giudicasse che un tal principio esistesse, o potesse esistere diviso da' termini suoi; ma non erra se lo giudica distinto dai termini e però distintamente concepibile, non disgiunto, ma disgiuntamente concepibile (1);

2.° Che il concetto di principio puro, essendo un elemento dell'essere reale, si può riferire tanto all'essere assoluto, quanto all'essere relativo. Che in quanto all'essere assoluto egli è lo stesso essere assoluto, e perciò è realissimo. In quanto poi all'essere relativo altro non è che la stessa potenza creativa di Dio, la quale è il sostegno di tutte le creature, senza che sia principio reale de' creati individui, a qualsivoglia genere o specie appartenga: è un principio anteriore ad ogni genere o specie: non entra in composizione coi reali finiti, perchè è ad essi

(1) Qui si dee rammentare la subordinazione ontologica de' principii di cui abbiamo parlato nel C. LIII. Il principio anteriore è in potenza ad una nuova individuazione. Ma posciachè, dopo che ebbe ricevuto questa nuova individuazione, il principio così individuato non appartiene più all'ente di prima, ma al proprio individuo; questa è una potenzialità che appartiene piuttosto alla natura dell'essere, che non sia al principio. Certo è che il principio individuato non è il precedente, ma quello è unificato con questo. Questo ci si presenta come avente in seno una virtù che divien quello. Il principio adunque nuovamente individuato esisteva potenzialmente nell'anteriore, ma non attualmente, e l'esistenza potenziale della cosa non appartiene alla cosa attualmente esistente, ma al principio ontologicamente ad essa anteriore: poichè la cosa reale è la cosa in atto: la cosa in potenza non è dessa. Largo campo di ricerche sarebbe la potenzialità de' principii ontologicamente anteriori rispetto a' posteriori, e viceversa; il quale noi intendiamo di lasciare alla meditazion de' lettori.

Digitized by Google

ontologicamente anteriore. Ma dicendo noi tutto ciò, non ci siamo fermati al concetto del principio puro, ma abbiamo applicata la riflessione a questo concetto, e siam pervenuti a conoscere non ciò solamente che racchiude il concetto di principio puro, ma ciò che questo concetto suppone e implicitamente racchiude. Infatti il concetto del principio puro contiene una relazione con tutti i termini possibili: niente limita o determina tali termini: quindi possono egualmente appartenere all'essere assoluto e all'essere relativo. Se appartengono all'essere assoluto, il termine ha una sola esistenza col principio, e tanto il principio quanto il termine è tutto l'essere: dunque anche il principio come principio esiste assolutamente. Se i termini appartengono all'essere relativo, essendo gli enti relativi molti, ciascuno composto di principio e di termine, ciascuno avente il principio proprio, evidente cosa è che i principii che costituiscono gli enti finiti non sono tali se non in quanto conservano la relazione ai termini specificatamente diversi, e però il concetto di principio puro che non conserva questa relazione non ci rappresenta niuno de' principii appartenenti agli enti finiti, e molto meno tutti insieme; ma sì cosa a que'principj anteriore, e appartenente all'essere assoluto.

Quindi è necessario diligentemente avvertire, che quando noi diciamo che il principio puro ha una potenzialità a tutti gli esseri relativi, non si deve punto nè poco intendere che egli abbia un'abitudine potenziale passiva, quasi che egli possa divenire tutti gli enti; giacchè anzi rimane dimostrato da ciò che abbiam detto, che i principii degli enti finiti non sono e non possono essere il principio puro, giacchè vi sarebbe contraddizione in termini, e quindi i principii degli enti finiti sono posteriori al principio puro, e questo ontologicamente anteriore ad essi, onde è fuori di essi, come essi sono fuori di lui.

La potenzialità adunque si dee distinguere in passiva ed attiva. La potenzialità passiva è propria di un principio che diventa un ente senza perdere l'identità di sua esistenza, e questo concetto si avvera ne' principii degli enti finiti che individuati

dai loro termini si concepiscono esser que' principii medesimi che prima si pensavano come atti a ricevere tale individuazione. Tale potenzialità passiva si può dichiarare anche in altra maniera. Il principio dell'ente finito si può considerare nell'idea e nella realizzazione; nell'idea o concetto è distinto dal termine, e quindi la mente il considera anche in potenza a ricevere il termine: ricevendo il termine non cessa di essere quel medesimo di prima, quel che si pensava prima nel concetto.

La potenzialità attiva se è perfettamente attiva è atta a produrre qualche cosa fuori di sè; e questa, ben intesa che sia, non disconviene all'essere assoluto, come abbiam detto di sopra; poichè la cosa che vien prodotta, essendo fuori del producente, nulla aggiunge al producente: se poi non è prodotta, nulla gli toglie. Ma il porre o non porre l'atto di questa produzione appartiene alla perfezione del producente, e però se si suppone il producente perfettissimo ne verrà che egli in tanto produrrà e in tanto non produrrà, in quanto la perfezione della sua natura il vuole, e perciò l'atto produttivo sarà determinato egli stesso circa la quantità della produzione dalla necessità morale che quell'atto compia la perfezione della natura del producente;

3.° Che il concetto di ciò che rimane nella mente, quando togliamo via dalla nozione di principio ogni relazione ai termini, non può darci altro che l'essere puro che virtualmente si conteneva nel concetto di principio. Ora, quando noi diciamo che l'essere puro ha la potenzialità di esser principio, non trattasi più nè di una potenzialità attiva, nè di una potenzialità passiva, ma di una potenzialità mentale che appartiene al nostro concetto, e non alla cosa. Qui la potenzialità appartiene all'imperfezione del nostro pensare, e oggimai trattasi di un subbietto dialettico, a cui una tal potenzialità si oppone.

In fatti il concetto di essere puro ed astratto non presenta un soggetto che possa avere l'abitudine di potenzialità, perocchè il soggetto è un principio, e l'essere puro ed astratto di cui parliamo fu trovato da noi prescindendo da ogni relazione con termini, e quindi lasciando da parte la sua qualità di

Digitized by Google

principio. Non ci rimase adunque che un subbietto puramente dialettico, a cui attribuiamo la potenzialità di divenire principio.

Nel fatto l'essere reale assoluto è principio; e fra l'essere, e l'essere principio non vi ha distinzione di sorta alcuna: dunque il primo non può essere in potenza al secondo. In questo concetto adunque dell'essere puro ed astratto cessa ogni reale potenzialità, non vi ha più che una virtualità di pensiero.

Art. III.

Potenzialità de' subbietti dialettici.

. . . .
. . . .

Digitized by Google

INDICE

DELLE MATERIE CONTENUTE IN QUESTO VOLUME

IL REALE

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

				Errata	Corrige
Pag.	388	*lin.*	3	(1)	* (1)
»	98	»	34	come fu nella	come fu detto nella
»	121	»	29	muncia	pronuncia
»	227	»	21	tatili	tattili
»	459	»	31	dacchè poi che un tale	dacchè poi un tale
»	524	»	32	alitudini	abitudini
»	535	»	30	e ontologicamente	è ontologicamente

Digitized by Google